

FESTGABE

ALOIS KNÖPFLER

…UR VOLLENDUNG DES 70. LEBENSJAHRES

GEWIDMET VON SEINEN FREUNDEN UND SCHÜLERN

… B. AUFHAUSER, A. BIGELMAIR, J. DORN, L. EISENHOFER, …FISCHER, PH. FRIEDRICH, J. GÖTTLER, J. GÖTTSBERGER, …. GROMER, K. HOLZHEY, J. HÖRMANN, P. W. v. KEPPLER, A. M. KÖNIGER, A. MICHEL, L. RÍD, TH. SCHERMANN, O. SCHILLING, U. SCHMIDT, J. SICKENBERGER, D. STIEFENHOFER, D. STÖCKERL, F. WALTER, K. WEYMAN, J. ZELLINGER

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HEINRICH M. GIETL UND DR. GEORG PFEILSCHIFTER
PROFESSOR A. D. UNIVERSITÄT MÜNCHEN — PROFESSOR A. D. UNIVERSITÄT FREIBURG I. BR.

MIT EINEM BILDNIS VON ALOIS KNÖPFLER

FREIBURG IM BREISGAU 1917
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, STRASSBURG UND WIEN

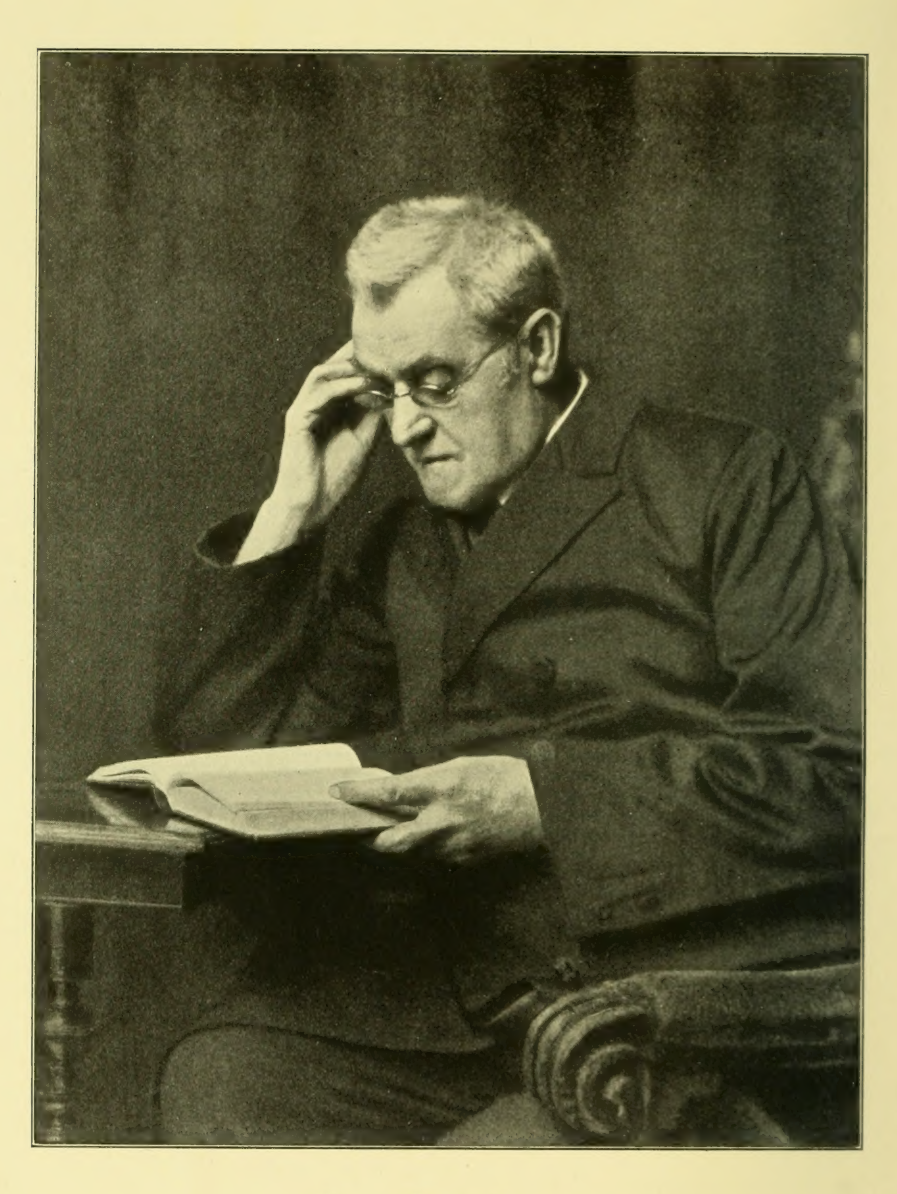
A. G. 14.

ALOIS KNÖPFLER

ZUR VOLLENDUNG DES 70. LEBENSJAHRES

AM 29. AUGUST 1917 GEWIDMET





Prof. Dr. Knöpfler.

FESTGABE

ALOIS KNÖPFLER

ZUR VOLLENDUNG DES 70. LEBENSJAHRES

GEWIDMET VON SEINEN FREUNDEN UND SCHÜLERN

J. B. AUFHAUSER, A. BIGELMAIR, J. DORN, L. EISENHOFER,
L. FISCHER, PH. FRIEDRICH, J. GÖTTLER, J. GÖTTSBERGER,
G. GROMER, K. HOLZHEY, J. HÖRMANN, P. W. v. KEPPLER,
A. M. KÖNIGER, A. MICHEL, L. RID, TH. SCHERMANN,
O. SCHILLING, U. SCHMIDT, J. SICKENBERGER,
D. STIEFENHOFER, D. STÖCKERL, F. WALTER,
K. WEYMAN, J. ZELLINGER

HRSG.

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HEINRICH M. GIETL UND DR. GEORG PFEILSCHIFTER
PROFESSOR A. D. UNIVERSITÄT MÜNCHEN — PROFESSOR A. D. UNIVERSITÄT FREIBURG I. BR.

MIT EINEM BILDNIS VON ALOIS KNÖPFLER

FREIBURG IM BREISGAU 1917
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, STRASSBURG UND WIEN

A. G. 14.

Kgl. Universitätsdruckerei H. Stürtz A.-G. in Würzburg

Hochverehrter Herr Geheimer Hofrat!

Freunde und Schüler bieten Ihnen mit den folgenden Blättern eine Gabe zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Sie finden in der Reihe der Mitarbeiter an dem Werke Ihren Jugendfreund, Se. Exzellenz den Hochwürdigsten Herrn Bischof von Rottenburg, Paul Wilhelm von Keppler, Kollegen aus der Fakultät, der Sie so lange zur Zierde gereicht haben, zumeist aber Schüler, die in dieser Weise dem geliebten Meister Dank für die Mühe zahlen wollen, die er seinerzeit ihnen hat angedeihen lassen. So mancher hätte noch gerne seinen Beitrag gespendet — wir nennen hier nur Herrn Geheimrat Professor von Grauert und Herrn Professor Greving —; doch Umstände verschiedener Art haben sie gehindert, der Hochachtung und Verehrung, die sie im Herzen tragen, mit uns hier den äußern Ausdruck zu geben.

Nehmen Sie nun, hochverehrter Herr Geheimer Hofrat, diesen Kranz an, den Ihnen Freunde und Schüler gewunden haben, als Zeichen ungebrochener Freundschaft für die einen, inniger Dankbarkeit für die andern, als Ausdruck der warmen Wünsche, die alle Ihnen für den Lebensabend darbringen.

München und Freiburg i. Br., den 15. August 1917.

Die Herausgeber:

Gietl, Pfeilschifter.

INHALT.

Bayerische Missionsarbeit im Osten während des 9. Jahrhunderts.

Von
Privatdozent Dr. **Joh. Baptist Aufhauser** in München,
z. Z. Kriegslazarett-Geistlicher.

Seit der Aufhebung des bayerischen Stammesherzogtums und der Einverleibung Bayerns in das fränkische Weltreich (788) oblag diesem durch weise Führung im Inneren treu beschirmten Volksstamme als dem Kern des Ostfränkischen Reiches die besondere Aufgabe der Eroberung und Germanisierung der östlichen Marken [1]. Der starken Hand eines Ludwig des Deutschen, der fünfzig Jahre lang die Geschicke Bayerns leitete (826—876), waren hierin glückliche Erfolge beschieden. Die kurzen Regierungsjahre seiner Nachfolger (Karlmann 876 bis 22. Sept. 880, Ludwig der Jüngere 880 bis 20. Jan. 882, Karl der Dicke 882—887, Arnulf 887—899, Ludwig das Kind 900—911) vermochten nicht gleich günstige Resultate zu erzielen.

Wohl war zu Beginn des 9. Jahrhunderts das mächtige Avarenreich an der Ostgrenze des fränkischen Reiches vernichtet. Aber in zahlreichen Feldzügen mußte sich nun der bayerische Heerbann die dort wohnenden slavischen Völker erst unterwerfen. Es sei nur erinnert an die Heerfahrten gegen Böhmen 802—807, an die kriegerischen Unternehmungen gegen den Slavenfürsten Liudewit, der zwischen Drau und Sau die bisherige fränkische Oberherrschaft abschütteln wollte. Nach kurzer Friedenszeit folgten seit Mitte des 9. Jahrhunderts wiederum neue Kämpfe gegen die Böhmen und Mähren. 846 wurde der aufständische Mährenherzog Moimir von Ludwig abgesetzt, die mährische Herr-

---

[1] Hauptquelle ist die Denkschrift „De conversione Bagoariorum et Carantanorum" (MG. SS. XI 4—15). An Darstellungen verweise ich auf E. Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reiches I [2] (Leipzig 1887) [= Jahrbücher der Deutschen Geschichte 7]. S. Riezler, Geschichte Baierns I (Gotha 1878). A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II[3—4] (Leipzig 1912). A. Huber, Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christentums in Südostdeutschland III (Salzburg 1874).

schaft seinem Neffen Rastislav übertragen. Einer neuen Empörung der Böhmen folgte 855 die Auflehnung des Herzogs Rastislav, der in blutiger Heerfahrt 864—865 gedemütigt wurde. 869—870 mußte ein abermaliger Einfall der Slaven, Mähren und Böhmen mit verheerenden Zügen gegen ihr Reich zurückgewiesen werden. Rastislav wurde von seinem Neffen Swentopluk dem Führer des bayerischen Heerbannes, Karlmann, übergeben, auf der Reichsversammlung zu Regensburg im Spätherbst 870 zur Blendung begnadigt und in ein Kloster verwiesen.

Schon im folgenden Jahre brachte Swentopluk dem bayerischen Heerbann die furchtbarste Niederlage bei, die er je von Slaven erlitt, freilich nicht ohne eigene Schuld des politisch wenig klugen Karlmann. Der Vertrag zu Forchheim begründete 874 ein Bundesverhältnis, das jedoch nicht von langem Bestande war. 882—884 verwüsteten die Scharen Swentopluks aufs neue die Ostmark und Pannonien, bis er zu Tuln dem Kaiser den Lehenseid erneuern mußte. Mit Arnulf von Bayern schloß dieser seit langem gefürchtetste Nachbar der Ostmark seinen Frieden erst 885. Nicht mit Unrecht nannte man Swentopluk den ersten großen Panslavisten. Hatte doch seine Regierung Mähren zur höchsten Machtentfaltung geführt. Im Osten und Süden dehnte sich sein Reich über das Gebiet zu beiden Seiten der March und Donau bis zur Sau und Drau, also weit über die Grenzen des heutigen Mähren hinaus; im Norden war ihm auch Böhmen untertan, bis gegen die Saale hin. Die Machtfülle dieses Slavenfürsten mußte zu neuen Kriegen mit Arnulf führen. Sommer 892 und 893 wird denn auch sein Gebiet vom Heerbann Arnulfs verwüstet. Mit Swentopluk sank 894 die Angriffslust der Slavenstämme ins Grab. Seine beiden Söhne machten ihren Frieden mit Arnulf. Freilich muß der bayerische Heerbann in den Sommermonaten der Jahre 897 bis 900 ihre Untreue abermals blutig vergelten.

Dem Frieden von 901 folgten schwere Zeiten der Ungarnnot. 894 waren die Ungarn bereits zum ersten Male über die Donau in die Pannonische Mark eingedrungen. Seit 900 fielen sie alljährlich in die bayerische Ostmark und in das bayerische Stammland selbst ein. 906 ward das Slavenreich ihr Opfer. Bereits ein Jahr später wurde auch das bayerische Heer in der furchtbaren Schlacht bei Preßburg an der Enns am 5. Juli zum größten Teil vernichtet. Mit dem Markgrafen Liutpold und 19 bayerischen Grafen verloren drei Äbte, die Bischöfe Udo von Freising, Zacharias

von Seben und Erzbischof Theotmar von Salzburg ihr Leben. Die Todesstunde des Ostfränkischen Reiches hatte geschlagen. Das gesamte Markengebiet östlich der Enns war verloren, die Kolonisationsarbeit eines Jahrhunderts vernichtet.

Das Ziel der fränkisch-bayerischen Ostmarkpolitik war, die Slavenvölker in Zinspflicht und Abhängigkeit vom Reich zu erhalten, mehr noch Kolonisationsarbeit an ihnen zu leisten. Mit dieser ging Hand in Hand die Christianisierung der heidnischen Stämme. Die milde Arbeit unter dem Banner des Kreuzes sollte des Schwertes blutiges Schaffen veredeln. Die bayerische Kirche war zu diesem hohen Ziele besonders befähigt durch ihre feste kirchliche Hierarchie. Seit 739 war Bayern durch Bonifatius in vier Diözesen geteilt: Salzburg, Freising, Regensburg und Passau[1]. Sie bildeten die bayerische Landeskirche. Im Interesse der weiteren inneren Erstarkung hatten die bayerischen Bischöfe Karl den Großen gebeten, den ungemein tätigen Bischof Arno von Salzburg als Erzbischof an die Spitze der bayerischen Kirche zu stellen. Auf Antrag Karls erhob denn auch Leo III. am 20. April 798 Salzburg zum Erzbistum mit den Suffraganbistümern Seben (später Brixen), Freising, Regensburg, Passau und dem bald wieder aufgehobenen Neuburg.[2]

Diese starke hierarchische Gliederung und Anfügung an die fränkische Reichskirche gab der bayerischen Kirche Befugnis und Macht, sich der Mission in den bayerischen Marken mit besonderem Eifer zu widmen. Als Missionsgebiet erscheint die Nordmark oder böhmische Mark, die Ostmark im eroberten Avarenland zwischen Enns und Raab und die Kärtner Mark im Südosten. Soweit in diesen Gegenden in früheren Jahrhunderten das Christentum überhaupt Eingang gefunden hatte (z. B. Bistum Tiburnia), war es durch den Ansturm der Avaren und Slaven völlig vernichtet worden. Als Missionszentren begegnen uns die Bistümer Salzburg, Regensburg und Passau.

1. Salzburg.

Das Diözesangebiet von Salzburg war schon durch die Missionstätigkeit des gelehrten Bischofs Virgil (767—784)[3] in Karantanien

[1] Vgl. Epistolae selectae in usum scholarum I, S. Bonifatii et Lulli epistolae, ed. M. Tangl, Berolini 1916, p. 71.

[2] Jaffé-Wattenbach, Reg. pontif. Rom. (im Folgenden J. W. zitiert) 2495 f. 2498 und 2503.

[3] De conv. Bag. c. 4 f.

(Kärnten) bedeutend erweitert. Wohl hatte er selbst seinen Missionssprengel nie bereist. Aber unter seiner Regierung ließ der heidnische Slavenherzog Boruth seinen Sohn Cacatius und seinen Neffen Cheitmar im Kloster Chiemsee im christlichen Glauben erziehen. Nach Cacatius' frühem Tod ward Cheitmar erster christlicher Herzog der Slaven. Vom Chiemsee nahm er den Priester Maioranus, den Neffen des Abtes Lupus, als Missionär mit in sein Land. Alle Jahre besuchte der Herzog den Bischof Virgil. Als Regionarbischof für die Slavenpredigt sandte Virgil den Modestus. Von vier Priestern Watto, Reginbert, Cozhar, Latinus und dem Diakon Ekihart begleitet, begab er sich zu den Slaven, um ihnen zu predigen und Kirchen und Priester zu weihen. Nach dem Tode des Modestus folgte ihm der Priester Latinus. Als dieser nach Salzburg zurückkehrte, die Priester Madalhoh und Warmann. In civitate Carantana (bei Maria Saal), in der civitas Liburnia seu ad Undrimas (bei Spittal) et in aliis quam plurimis locis wurden damals Kirchen gegründet. Nach dem Tode Cheitmars wurden die christlichen Priester aus dem Lande vertrieben, aber durch Tassilo ward Karantanien aufs neue der deutschen Herrschaft unterworfen. Herzog Waltunc setzte sich wieder in Verbindung mit Virgil. Vom Peterskloster aus wurden regelmäßig wieder Missionspriester ausgesandt. Wir besitzen noch die Liste von sechs Aussendungen: 1. Heimo, Reginbald, Maioran; 2. Heimo, Dupliter, Maioran; 3. Gozhar, Maioran, Erchanbert; 4. Reginbald, Reginhar; 5. Maioran, Augustin; 6. Reginbald, Gundhar [1].

Unter Virgils Nachfolger Arno (784—821) [2] erreichte die Missionstätigkeit der Salzburger Kirche ihren Höhepunkt. Stellte doch damals Karl der Große das eben eroberte Avarenland unter Salzburg (796). Der kirchliche Sprengel reichte damit vom Chiemsee dem linken Drauufer entlang bis zur ungarischen Donau, unterhalb Fünfkirchen, ja bis zur Theiß, umfaßte also außer dem bayerischen Mutterlande Kärnten und Pannonien. Bischof Theoderich war von Arno als Missionsbischof von Kärnten bestellt. Schon Bischof Virgil hatte sich mit dem Gedanken der Missionierung der Avaren und der ihnen unterworfenen Slaven getragen. Jetzt nach Zerstörung des Avarenreiches sandte Karl den neuernannten Erzbischof Arno sofort nach seiner Rückkehr aus Rom 798 ins Avarenland. Arno weihte dort eine Anzahl von Kirchen und

[1] De conv. Bag. c. 5. [2] Ebd. c. 6 ff.

setzte Priester für die neu sich bildenden Gemeinden ein. Den Priester Theoderich weihte er zum Regionarbischof [1] für Kärnten und das Land bis zur Drau. Ein Streit mit dem Patriarchen Ursus von Aquileja über die Jurisdiktion in den neugewonnenen Gebieten wurde am 14. Juni 811 dahin entschieden, daß die Drau als Grenze beider Diözesen festgelegt wurde. Es ward damit nur wiederholt, was bereits 796 und 803 provisorisch geregelt [2] ward und später 819 nochmals bestätigt wurde.

Erzbischof Adalram (821—836) [3] übertrug die Missionsaufgabe in Kärnten dem Bischof Otto als Nachfolger des Theoderich. Adalram selbst baute eine Kirche an der Ips. Seine Sprachengabe, die ihn besonders zum Lehrer barbarischer Völker befähigte, wird ausdrücklich gerühmt [4].

Erzbischof Liupram (836—859) [5] widmete sich mit hohem Eifer gleichfalls der Mission im Slavenreich zwischen Raab und Drau. Er sandte Oswald als Missionsbischof nach Kärnten, bereiste auch selbst das Gebiet am Plattensee. Hier war inzwischen ein weit vorgeschobener Posten altbayerischer Missionstätigkeit erstanden in der Hauptburg des alten Mährenreiches. Der Slavenfürst Privina hatte sich auf der Flucht vor seinem Gegner, dem deutschfeindlichen Mährenherzog Moimir, zum bayerischen Markgrafen Ratbod und zu König Ludwig dem Deutschen im salzburgischen Traismauer in der dortigen Martinskirche vom schon erwähnten Missionsbischof Otto taufen lassen. Der bekehrte Slavenfürst erbaute in Neitra (Nyitra) eine Basilika zu Ehren des Heiligen Emmeram. Sie ist die erste uns bekannte christliche Kirche in Mähren. Der Erzbischof Adalram von Salzburg weihte sie ein. Indes Privina erwählte einen andern Ort zur Residenz. 847 hatte er von Ludwig dem Deutschen einen Landstrich am Plattensee in Unterpannonien zu Lehen erhalten. Hier erbaute er sich seine Burg, die mit ihren Ansiedlern bald zur ersten Stadt dieser Gegend und zum Mittelpunkt dieses vom fränkischen Reich abhängenden slavischen Fürstentums ward: Moosburg, heute Szalavár [6]. Sofort wurde mit dem Bau einer Kirche begonnen, die Erzbischof Liupram am 24. Januar 850 zu Ehren Mariens weihte. Vor 32 deutschen und slavischen Zeugen stellte damals Privina seinen Priester Dominicus unter die Oberhoheit des Erz-

[1] De conv. Bag. c. 8. [2] Ebd. c. 6. [3] Ebd. c. 9.
[4] Carm. Salisb. 7 v. 18 ff. (MG. Poet. lat. II 642). [5] De conv. Bag. c. 9.
[6] Vgl. Riezler a. a. O. 211; De conv. Bag. c. 10.

bischofs Liupram[1]. Dieser gab ihm die Erlaubnis, in seiner Diözese die Messe zu singen, und übertrug ihm die Leitung von Kirche und Volk. Noch zwei Kirchen wurden in Moosburg errichtet, die eine zu Ehren des Märtyrers Hadrian, die andere zu Ehren Johannes' des Täufers. Im ganzen Missionsgebiet ließ Liupram weitere 14 Kirchen erbauen [2], deren Namen wir zum Teil nicht mehr kennen. Der Erzbischof hatte zu diesem Zwecke eine große Anzahl von Werkleuten und Künstlern geschickt. Verschiedene Klöster, wie Altaich, St. Emmeram, Freising, erhielten im Laufe der Zeit von Privina Liegenschaften[3]. Die innere Umgestaltung des Mährenvolkes ging freilich nur langsam vor sich. Noch 852 spricht eine Mainzer Synode von der „rudis adhuc christianitas gentis Marahensium".[4]

Privina wurde wohl aus politischen Gründen von den Mähren erschlagen. Das Missionswerk erlitt jedoch dadurch keine Unterbrechung. Nach Dominicus' Tod sandte Liupram den Priester und ausgezeichneten Lehrer Swarnagal [5] mit Diakonen und Klerikern dorthin, nach dessen Tod den Priester Altfried, einen Meister in allen Künsten.

Erzbischof Adalwin (859—873) [6] schickte nach Altfrieds Tod den Priester Richpald nach Kärnten. Gegen Ende 864 begab er sich selbst dorthin und feierte in der Herzogstadt Moosburg Weihnachten [7] beim Slavenfürsten Chezilo (Kozel), dem Sohne und Nachfolger Privinas. Der Erzbischof weihte 12 Kirchen im Lande [8] und sandte ihnen Priester. Richpald erhob er zum Erzpriester.

Die große Erfolge versprechende fränkisch-bayerische Mission im Mährenlande erfuhr indes eine jähe Unterbrechung. Der Mähren-

[1] De conv. Bag. c. 11.

[2] In Dudleipin, in Ussitin, ad Businiza, ad Bettobiam (Pettau), ad Stepiliperc, ad Lindolveschirichun, ad Keisi, ad Wiedhereschirichun, ad Isangrimeschirichun, ad Beatuseschirichun, ad Quinque basilicas (Fünfkirchen), ad Otachareschirichun, ad Paldmunteschirichun.

[3] Vgl. Hauck a. a. O. I 474 f.

[4] Conc. Mogunt. 11 (MG. LL. Cap. II 189)

[5] De conv. Bag. c. 12

[6] Ebd. c. 12.

[7]. Ebd. c. 13.

[8] In proprietate Wittimaris zu Ehren des hl. Stephanus (am 26. Dezember), ad Ortahu zu Ehren des hl. Michael (1. Januar 865), ad Weride zu Ehren des hl. Paulus (15. Januar), ad Spizzun zu Ehren der hl. Margareta (14. Januar), ad Termperhe zu Ehren des hl. Laurentius, ad Fizkere; bei einer späteren Missionsreise weihte Adalwin in Cella eine Kirche zu Ehren des hl. Petrus, in Ztradach zu Ehren des hl. Stephanus, in Weride zu Ehren des hl. Petrus, ad Quartinaha zu Ehren des hl. Evangelisten Johannes, ad Muzzilihesehirichun und ad Ablanza.

fürst Rastislav vertrieb, als er mit dem fränkischen Reich in Kampf geraten war. die deutschen Priester. Ersatz für sie erbat er sich um 863 in Konstantinopel bei Kaiser Michael III. Dieser sandte zwei für die Missionsarbeit vorzüglich geeignete Männer, deren Wirken vom reichsten Erfolge gekrönt sein sollte, Kyrill und Method[1]. Sie standen dem slavischen Volksempfinden viel näher als die fränkisch-bayerischen Priester. Wohl hatten auch diese slavisch gepredigt, sonst wäre ihnen ja eine Verständigung überhaupt unmöglich gewesen. Aber jene gingen noch weiter: sie gaben den Mähren die slavische Liturgie und slavische Evangelienübersetzung[2]. Sofort wandte sich die ganze Bevölkerung von den deutschen Priestern ab, soweit solche noch vorhanden waren. Der Krieg von 870 suchte die Abkehr vom fränkischen Einfluß zu unterbinden. Auch Papst Nikolaus I. suchte dem Vordringen des Einflusses der morgenländischen Kirche Einhalt zu tun und lud die beiden Missionäre nach Rom[3]. Sein Nachfolger Hadrian versöhnte sich mit ihnen. Sie scheinen auch in römischen Kirchen die Messe in slavischer Sprache gefeiert zu haben. Auf dem Wege nach Rom hatten die Glaubensboten ihren Weg durch Kozels Gebiet genommen. Der Fürst war von ihnen so eingenommen, daß er einen Boten nach Rom sandte mit der Bitte, der Papst möge ihm Method — Kyrill war am 14. Februar 869 in einem Kloster zu Rom gestorben — als Glaubenslehrer senden[4]. Hadrian weihte den Method und drei seiner Schüler zu Priestern, zwei andere als Lektoren und sandte sie nach Pannonien. Das Land gehörte bisher zur Salzburger Erzdiözese. Auf Wunsch des Slavenfürsten Kozel errichtete Hadrian 869 eine eigene pannonische Erzdiözese und übertrug sie dem Method. Dieser erwählte wahrscheinlich die Herzogstadt Moosburg zum Mittelpunkt seiner Tätigkeit. Überall wurde die slavische Liturgie eingeführt. Der

---

[1] Hauptquelle: Vita Methodii, nach Miklosichs Übersetzung aus dem Altrussischen, herausgegeben von Dümmler im Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen XIII 153 ff. (vgl. auch Dümmler, Über die östlichen Marken des fränkischen Reiches, im Archiv f. Kunde österr. Geschichtsquellen X 42 ff), und Translatio s. Clementis, in Fontes rer. Bohem. I 93. Vgl. H. v. Schubert, Die sogenannten Slavenapostel Constantin und Methodius. Ein grundlegendes Kapitel aus den Beziehungen Deutschlands zum Südosten [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, phil.-hist. Klasse 1916. 1. Abhandlung].

[2] Vgl. auch De conv. Bag. c. 12.

[3] Vita Methodii c. 6; Transl. Clem. c. 8.

[4] Vita Methodii c. 8.

Erzpriester Richpald verweigerte ihre Annahme, mußte deshalb das Land verlassen und begab sich nach Salzburg [1].

Hier war der Erzbischof Adalwin mit den neugestalteten Verhältnissen in Pannonien keineswegs zufrieden; ging ihm doch ein mächtiges Gebiet seines Kirchensprengels verloren. Er lud deshalb Method zur Verantwortung vor eine Synode der bayerischen Geistlichen, die wahrscheinlich gegen Ende des Jahres 870 in Anwesenheit des Königs Ludwig zu Regensburg tagte [2]. Es kam zu heftigen Meinungsverschiedenheiten. Bischof Ermanrich ging sogar mit der Reitpeitsche auf Method los und hätte ihn geschlagen, hätten ihn nicht andere daran gehindert [3]. Method reizte seine Gegner, die er als Idioten behandelte. „Wollt Ihr aus Ehrgeiz und Herrschsucht der Ausbreitung göttlicher Lehre Hindernisse bereiten, so sehet zu, ob Ihr Euch nicht an einer eisernen Mauer die Schädel einstoßen und das Gehirn verspritzen werdet." Als der König den Bischöfen nahelegte, nach dem langen Hin- und Herstreiten dem Method ein wenig Ruhe zu lassen, da er ja schon zu schwitzen anfange, als stünde er am Ofen, erwiderte dieser: „Jawohl, Herr, einem schwitzenden Philosophen begegneten einst einige Leute und fragten ihn, warum er so schwitze. Er aber sprach: weil ich mich mit Nichtswissern herumgestritten." Salzburg und Passau beriefen sich auf eine 75jährige Jurisdiktion in diesen Gebieten. Method hingegen erklärte, Pannonien gehöre nicht zu Salzburg, sondern hänge von Rom ab. Method wurde abgesetzt und nach Deutschland verwiesen [4], wahrscheinlich lebte er $2^1/_2$ Jahre in einem Freisinger Kloster gefangen [5]. Erzbischof Adalwin legte wahrscheinlich damals in Rom jene Denkschrift über die Gründung des Bistums Salzburg, die Erwerbung Kärntens und die Verdienste Salzburgs um die slavische Mission vor. Die Denkschrift war von einem Salzburger Geistlichen verfaßt und suchte das Recht der bayerischen Kirche auf Pannonien zu erhärten. Sie bildet die Hauptquelle für unsere Kenntnis der damaligen Missionstätigkeit der bayerischen Kirche und ist „ein unschätzbares historisches Denkmal" [6]. Papst Johann VIII. betonte diesen Darlegungen der Denkschrift wie auch einer Vorstellung des Königs Ludwig gegenüber, die Päpste seien nur durch kriegerische Unruhen längere Zeit verhindert gewesen, Bischöfe nach

[1] De conv. Bag. c. 12. [2] Vita Methodii c. 9.
[3] Brief Johanns VIII., J. W. 2977. [4] Vita Methodii c. 9.
[5] J. W. 2979. [6] Riezler a. a. O. 249.

Pannonien zu senden, ihre Rechte seien unverjährbar [1]. Erzbischof Adalwin erhielt den Befehl, Method sofort wieder seinem Bistum freizugeben [2]. Bischof Paul von Ankona sollte als päpstlicher Legat auf einer Synode der bayerischen Bischöfe diesen ihr Unrecht vor Augen führen und Genugtuung fordern. Ob die Synode wirklich stattfand, wissen wir nicht. Bischof Ermanrich wurde wegen seines Vorgehens gegen Method zur Verantwortung nach Rom geladen und bis zu seinem dortigen Eintreffen exkommuniziert [3]. Auch Arno von Freising wurde mit Androhung der Exkommunikation nach Rom berufen [4]. Die deutschen Bischöfe fügten sich. Method wurde freigelassen. Um diese Zeit scheint das slavische Fürstentum nach dem Tode Kozels mit Kärnten vereint worden zu sein.

Erzbischof Theotmar (874—907) bereiste noch 874 Kärnten und weihte die Kirche zu Pettau ein. In diesem Jahre erkannte Ludwig die neue pannonisch-mährische Erzdiözese an. Swentopluk vertrieb aus seinem großen slavischen Reiche aufs neue die deutschen Priester und übertrug das ganze Kirchenwesen nunmehr an Method. Mit der pannonisch-mährischen Kirche vereinte sich jetzt auch die böhmische Kirche. Erzbischof Theotmar scheint sich nun auch mit den Verhältnissen dort abgefunden zu haben; auf Verwendung Karlmanns hin empfing er vom Papste November 877 das Pallium, 880 begab er sich selbst nach Rom. Dorthin wurde 879 auch Method aufs neue berufen wegen abermaliger Anklagen betreffs der slavischen Liturgie, die er trotz des Verbotes von 873 weiterpflegte. Auch ward ihm vorgeworfen, daß er das ,,filioque" im Glaubensbekenntnis nicht bete. Doch schon im Juni 880 konnte er völlig gerechtfertigt in seinen Sprengel zurückkehren. Die römische Kirche hatte selbst den Zusatz noch nicht in ihr Symbolum aufgenommen. Sodann wurde betont, man solle Gott nicht bloß in drei Sprachen ehren, wie die Gegner Methods wollten, sondern in allen Zungen; darin liege nichts Glaubenswidriges. Doch solle das Evangelium erst lateinisch, dann slavisch gesungen werden. Das Anhören der lateinischen Messe solle denen, die es wünschen, freistehen.

In den folgenden Jahren hören wir nur noch von der Tätigkeit eines deutschen Bischofes in Neitra, wo der Schwabe Wiching 880—892 wirkte. Freilich größeren Einfluß hatte auch hier Method,

[1] J. W. 2970. [2] J. W. 2975. [3] J. W. 2977. [4] J. W. 2979.

dem auch Wiching untergeben bleiben sollte, mit seinem Schüler und Nachfolger Gorazd durch Pflege der slavischen Liturgie. Doch änderte sich das Bild bald wieder. Seit der Zusammenkunft Swentopluks mit Karl dem Dicken 884 begann der deutsche Einfluß wieder zu steigen. Nach dem Tode Methods († 6. April 885) neigte sich die Wagschale zugunsten Wichings. Gorazd fiel bei Swentopluk in Ungnade. Mit seinen Genossen flüchtete er zum Bulgarenfürsten Michael. Hier schloß er sich der griechischen Kirche an und wurde Erzbischof von Bulgarien. Er machte das Land zur Pflegestätte der slavischen Liturgie und glagolitischen Schrift. Wiching verließ 892 bei Ausbruch des Krieges zwischen Swentopluk und Arnulf Neitra, ob freiwillig oder nicht, läßt sich nicht entscheiden. Am 2. September 893 trat er als Kanzler in König Arnulfs Dienste. 899 wurde er zum Bischof von Passau ernannt, aber noch im selben Jahre wegen unerlaubten Stellentausches abgesetzt.

2. Passau.

Neben Salzburg erscheint im 9. Jahrhundert auch Passau als wichtiger Ausgangspunkt für die Ostmarkenmission. Das Bistum erstreckte sich von der Mündung der Isar und Salzach und dem Ursprung des großen Regens ostwärts bis zur Enns. Das Kloster Kremsmünster, 777 gegründet, war hier ein wichtiges Missionszentrum. Seit der Vernichtung des Avarenreiches 796 kam auch das Gebiet zwischen Enns und Raab, Oberpannonien, das wahrscheinlich schon vor der Avarenherrschaft zum früheren Bischofsitz des Sprengels, Lauriacum, gehört hatte, zur Diözese Passau. Nähere, direkte Angaben über die Missionstätigkeit fehlen. Geistliche und Mönche aus Passauer Klöstern, von Niederaltaich und Mondsee, von St. Emmeram, Metten, wie auch der Freisinger Kirche und des Klosters Moosburg bei Freising werden wohl Missionsarbeit geleistet haben. Hatten doch diese Klöster in dem Gebiete auch liegende Güter [1]. Vielleicht dürfen wir ähnlich wie in Kärnten auch hier Regionarbischöfe annehmen.

Bischof Urolf von Passau (804—806) wurde wegen eines Kompetenzstreites mit Erzbischof Arno — er beanspruchte auch Unterpannonien für Passau — abgesetzt. Darauf widmete er sich selbst der Missionstätigkeit bei Avaren und Mähren. Doch erfahren wir nichts Näheres darüber.

[1] Vgl. Hauck a. a. O. I 474, 712 ff.

Von Bischof Reinhar (818—838) wissen die „Notae de episcopis Pataviensibus“[1] in übertreibender Weise zu berichten „baptizat omnes Moravos“; auch hier fehlen uns nähere Belege.

Passau darf sich rühmen, damals zur Mission in dem fernen Osten berufen worden zu sein, zum Bulgarenvolke. Dieser uralaltaische, kriegerische Volksstamm hatte um 680 zwischen Donau und Hämus, dem Schwarzen Meer und Isker ein großes Reich gegründet. Die Kirchen, die einst dort bestanden, waren seit dem Einfall der Goten, Hunnen und Avaren völlig vernichtet. Durch weitere Unterwerfung westlich wohnender slavischer Stämme hatte sich das bulgarische Reich bis zur Mündung der Sau, auch über das linke Donauufer ausgedehnt. Es trat hier zum großen Teil die Erbschaft der Avaren an. Dadurch kamen die Bulgaren seit 818 in Konflikt mit der fränkischen Ostmarkpolitik. 823 wurde der Bayer Machelm einer bulgarischen Gesandtschaft beigegeben, um sich über die Verhältnisse des Volkes zu unterrichten[2]. 827 verwüstete ein bulgarisches Heer das slavische Unterpannonien. Auf der Reichsversammlung zu Aachen Februar 828 wurde deshalb König Ludwig mit dem Kriege gegen die Bulgaren betraut. Heiße Gebete und tausend Messen der Fuldaer Mönche begleiteten ihn. Bereits 829 verwüsteten die Bulgaren abermals das Gebiet der Drau, steckten Kirchen in Brand, schleppten Christen in Gefangenschaft und ermordeten die Diener Gottes, wie der Kaiser in seinem Einladungsschreiben an die Reichsbischöfe zu vier großen Synoden nach Mainz, Paris, Lyon und Toulouse ausführte. Bei einem neuen Einfall in die Ostmark 853 wurden die Bulgaren von Ludwig vollständig besiegt. Der Vertrag von 866 schuf friedliche Verhältnisse zwischen beiden Reichen. Sie dauerten bis gegen Ende des Jahrhunderts an. Unterpannonien zwischen Drau und Sau war wieder an das Ostfränkische Reich gekommen.

Wohl waren aus Byzanz schon Glaubensboten zu dem Bulgarenstamm gekommen, der selbst vor Menschenopfern nicht zurückscheute, wenn es galt, die Götter gnädig zu stimmen. Aber noch der Bulgarenkan Omortag (820—829) suchte durch Hinrichtung von griechischen Bischöfen der christlichen Missionstätigkeit ein frühes Ende zu bereiten[3]. Doch Bogoris (852—888) trat, wohl aus

---

[1] MG. SS. XXV, 623.

[2] Hiefür und zum Folgenden vgl. Riezler a. a. O. 193 ff.

[3] Vgl. C. J. Jireček, Geschichte der Bulgaren. Prag 1876, S. 147 f.

politischen Gründen, durch Kriege, Hungersnot und drohende Himmelszeichen bewogen, 864 zum Christentum über [1].

Bogoris wandte sich 866 durch Gesandte an Kaiser Ludwig den Deutschen, der im Juni dieses Jahres in seiner bayerischen Hauptstadt Regensburg weilte, mit der Bitte um einen Bischof und um Priester für sein Land [2]. Zu gleicher Zeit trug Bogoris dieselbe Bitte in Rom und Konstantinopel vor. Ludwig berief für diese hohe Sendung den gelehrten Bischof Ermanrich von Passau. Als früherer Zögling der Fuldaer Schule, des Hrabanus, Ruodolf, zählte er zu den gelehrtesten Männern des Frankenreiches im 9. Jahrhundert. Er war eine Zierde des schwäbischen Benediktinerklosters Ellwangen gewesen. Von hier wurde er, wahrscheinlich als Mitglied der königlichen Kapelle, 866 nach Passau berufen als Nachfolger des seit vier Jahren gelähmten und seiner Sprache beraubten Bischofs Hartwig (gest. 18. Mai 866). Da es König Ludwig an den nötigen heiligen Gefäßen, Meßgewändern und Büchern mangelte, erbat er sich dies von seinem Bruder Karl. Dessen Bischöfe stellten ihm davon in genügender Zahl zur Verfügung [3]. Zu Beginn des Jahres 867 reiste Ermanrich, begleitet von einer Zahl von Priestern und Diakonen, nach Bulgarien. Von Bogoris wurde er mit gebührender Ehrfurcht aufgenommen. Indes die Mission war zu spät eingetroffen. Schon waren ihnen römische Missionäre, die Bischöfe Paulus von Populonia und Formosus von Porto, die Nikolaus I. auf Bogoris' Bitten hin als Legaten gesandt hatte, zuvorgekommen. Ermanrich kehrte noch im Sommer des gleichen Jahres nach Passau zurück [4]. Die glänzenden Aussichten einer erfreulichen Ausbreitung der fränkisch-bayerischen Kirche nach Osten waren damit für immer geschwunden. Freilich wurde beim Bulgarenvolke bald auch die römische Missionstätigkeit von der Byzantinischen Mission verdrängt. Schon 870 schloß sich das Bulgarenvolk der Kirche von Konstantinopel an und erhielt von dort auch seinen ersten Erzbischof Joseph.

Wie im Jahre 870 die Salzburger Denkschrift, so suchte 900 ein Schreiben des bei dem Landtag zu Reisbach an der Vils am 15. Juli versammelten bayerischen Episkopates mit Erzbischof

[1] Annales Bertiniani ad a. 866 (MG. SS. I 473); Theophanes chron. contin. IV 13 (ed. Bonn. 163); Jireček a. a. O. 153.

[2] Annales Fuldenses ad a. 866 (MG. SS. I 379); Annales Bertiniani ad a. 866 (a. a. O. 474); Annales Xantenses ad a. 868 (MG. SS. II 232).

[3] Annales Bertiniani l. c.

[4] Annales Fuldenses ad a. 867 (l. c. 380).

Theotmar an der Spitze im Namen des gesamten Klerus und Volkes die Rechte der Passauer Kirche vor Papst Johann IX. zu verteidigen. Moimir, Swentopluks Sohn, wollte nämlich sein Land kirchlich und politisch vom Frankenreich wie von Byzanz unabhängig machen. Daher bat er Johann IX. um Errichtung eines neuen mährischen Erzbistums. Der Papst sandte daraufhin den Erzbischof Johann, die Bischöfe Benedikt und Daniel nach Pannonien zur Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse. Demgegenüber betonte das Schreiben der bayerischen Bischöfe, von Bayern aus sei Mähren zuerst in der christlichen Lehre unterwiesen worden. Der Bischof von Passau, zu dessen Sprengel das Land gehöre, habe dort widerstandslos Synoden abgehalten und alle priesterlichen Pflichten erfüllt. Die bayerischen Markgrafen hätten dort Steuern erhoben, Gerichtstage gehalten und Strafen verhängt. „In dem einen Bistum Passau", so werfen sie dem Papste vor, „habt Ihr Dinge vollführt, wie sie durch kirchenrechtliche Satzungen verboten noch nie vom apostolischen Stuhle ausgingen. Denn Ihr habt eine Spaltung der Kirche gestattet." Eine gleich ungerechte Sprache führt das Schreiben gegen die Mähren. „Diese Slaven werfen uns Unversöhnlichkeit vor, und wohlan, wir bekennen dieses Gefühl, doch nicht wir, sondern deren Frechheit hat es verschuldet. Die Vorgänger unseres erlauchten Herrn Ludwig, Kaiser und Könige, gingen aus dem allerchristlichsten Volke der Franken hervor, die Slaven Moimirs stammen von Heiden und Ungläubigen. Jene erhöhten mit kaiserlicher Macht das römische Reich, diese schädigten es. Jene waren herrlich und angesehen auf dem ganzen Erdkreis, diese verbargen sich in Schlupfwinkeln und Befestigungen. Durch den Rat jener ist der apostolische Stuhl mächtig geworden, über die Verfolgung dieser trauert die Christenheit." [1]

Papst Johann IX. war bereits im Juli 900 gestorben. Das Schreiben des bayerischen Episkopates war nicht mehr in seine Hände gelangt. Wohl wurde 901 Bischof Richard von Passau mit dem Grafen Udalrich von Ludwig nach Mähren gesandt. Indes durch den Einfall der Ungarn und den Zusammenbruch des Slavenreiches wurde nicht nur der Grund für die Beschwerdeschrift vom Jahre 900, vielmehr auch die ganze Missionstätigkeit im Mährenreiche vernichtet.

[1] Das Schreiben der bayerischen Bischöfe an Joh. IX. bei Gewold, Chron. monast. Reichersberg, Anhang S. 36.

3. Regensburg.

Als drittes Missionszentrum der bayerischen Kirche dürfen wir Regensburg betrachten für die nächst angrenzende böhmische oder Nordmark. Die dort wohnenden heidnischen Tschechen und Mähren hatten schon seit Karl dem Großen bzw. seit 822 (zu Frankfurt) die fränkische Oberhoheit anerkannt [1]. Unter dem Abt (von St. Emmeram) - Bischof und königlichen Erzkaplan Baturich (817—848) kamen gegen Ende des Jahres 844 vierzehn tschechische Häuptlinge (Župane) zu Kaiser Ludwig nach Regensburg und ließen sich am 13. Januar des folgenden Jahres taufen [2]. Freilich ist uns über die weitere Missionstätigkeit Baturichs in Böhmen nichts bekannt. Doch wird er wohl einen oder mehrere Missionspriester mit den getauften Fürsten in ihr Land geschickt haben. Dieses gehört denn auch zur Diözese Regensburg [3]. Doch scheint das Volk dem Beispiel seines Fürsten nicht gefolgt zu sein. Die Tschechen schlossen sich vielmehr an das große mährische Reich an. Herzog Borziwoj aus dem Herrscherhause der Premysliden scheint seine Taufe um 880 von Method erhalten zu haben. Übrigens beweist der Märtyrertod seiner heiligen Gemahlin Ludmilla (921) und ihres Enkels Wenzel (935), wie mächtig die heidnische Partei noch im Lande war. Bischof Wolfgang von Regensburg billigte 972 trotz des Widerspruches seiner Kanoniker die Lostrennung Böhmens vom Regensburger Sprengel. Unter Boleslav II. wurde 973 ein eigenes böhmisches Bistum in Prag gebildet. Johann XIII. erteilte seine Zustimmung, unter der Bedingung, daß der Gottesdienst nicht in slavischer, sondern wie bisher in lateinischer Sprache gehalten würde.

Vielversprechend waren die Missionsaussichten der fränkisch-bayerischen Kirche zu Beginn des 9. Jahrhunderts gewesen. An der Wende zum 10. Jahrhundert hatte der Ansturm der Ungarn alle diese Pläne jäh vernichtet. Die kirchlichen Grenzen von Passau und Salzburg waren wieder bis an die Enns und den Abhang der Alpen zurückgedrängt.

* * *

---

[1] Annales Einhardi ad a. 822 (MG. SS. I 209).

[2] Annales Fuldenses ad a. 845 (MG. SS. I 364).

[3] Othloni vita s. Wolfkangi 29 (MG. SS. IV 538).

Über die Missionsmethode der damaligen Zeit erhalten wir in etwa Aufschluß aus dem Berichte des Paulinus über die Beratungen und Beschlüsse einer bischöflichen Kommission, die im Sommer 796 im Feldlager Pippins an der Donau tagte und darüber beriet, wie bei Einführung des Christentums zu verfahren sei [1]. Man lehnte die rasche Vornahme von Massentaufen ab. Das Volk muß zuerst einigermaßen im christlichen Glauben unterrichtet werden. Die Täuflinge müssen wenigstens wissen, was die Taufe bedeutet. Die Zeitdauer der Unterweisung sollte dem Urteil des Priesters überlassen bleiben, jedoch nicht unter sieben, aber auch nicht über 40 Tage währen. Des weiteren sollten die Christen nach ihrer Taufe über ihre sittlichen Pflichten unterrichtet werden. Die Taufe müsse freiwillig begehrt werden, daher sollten im Unterricht die religiösen Beweggründe besondere Hervorhebung erfahren. Die Taufen sollten stets am Samstag Abend vorgenommen werden; die Taufen der Kinder nur an Ostern und Pfingsten erlaubt sein [2].

Auch Alkuin betont in einem Briefe an Arno, die Avaren sollten das Versprechen, den Glauben anzunehmen, freiwillig geben [3]. Den König warnte er vor übereilter Einführung der Zehnten [4]. Auch dürfe man nicht zu rasch mit der Taufe sein, nur bei kleinen Kindern sei eine Taufe ohne Unterricht zulässig, keinesweg aber bei Erwachsenen. Vor allem müsse der König dafür Sorge tragen, fromme und sittlich tüchtige Prediger in das neugewonnene Gebiet zu senden, Männer, wohlgelehrt im christlichen Glauben, gewöhnt an die Erfüllung der evangelischen Vorschriften, und bestrebt, das Beispiel der Apostel bei der Predigt des göttlichen Wortes nachzuahmen [5]. „Sei ein Prediger der Frömmigkeit“, so schreibt er an Arno, „nicht ein Einforderer von Zehnten. Eine junge, fromme Seele muß mit der Milch der apostolischen Frömmigkeit genährt werden, bis sie wächst, erstarkt und zum Empfange stärkerer Speise fähig wird.“ Unentwegt müsse man predigen, der Erfolg liege in Gottes Hand. Denn das Wort des Predigers verhalle wirkungslos, wenn die göttliche Gnade das Herz des Hörers nicht erreicht; deshalb gehöre zur Predigt die Fürbitte. Wort und Wandel der Missionsprediger

[1] Alcuin ep. 68 (ed. Ph. Jaffé, Bibliotheca rerum Germ. VI 311 ff.).
[2] Vgl. Vollmachtserteilung Gregors II. an Bonifatius (Epistolae selectae p. 32).
[3] Ep. 113 (MG. Epist. IV, rec. E. Dümmler 165). [4] Ep. 174 ebd. 289.
[5] Ep. 111 ebd. 159ff.

müssen dem Namen des Herrn Jesu Ehre machen[1]. Wer von den Neugetauften fehle, den müsse man nicht durch herben Tadel züchtigen, sondern durch Ermahnungen und frommen Zuspruch bessern. Man müsse auf Geschlecht, Alter und Umstände achten und mit der Verhängung kirchlicher Bußen nicht vorschnell verfahren[2]. Diese Grundsätze Alkuins werden wohl auch seine Schüler und deren Nachfolger geteilt haben; waren doch die meisten fränkischen Missionäre der damaligen Zeit aus Alkuins Schule hervorgegangen oder mit ihm befreundet. Die Denkschrift „De conversione Bagoariorum" umschreibt die Aufgabe des Regionarbischofs Theoderich mit den Worten: „ut potestative populum regeret sua praedicatione et evangelica doctrina doceret servire Deo et ut ecclesias constructas dedicasset, presbyteros ordinando constituisset totumque ecclesiasticum officium in illis partibus prout canonicus ordo exposcit perficeret"[3]. Treue Mithilfe fanden die Missionäre bei den Markgrafen und königlichen Beamten. Eine niedliche Anekdote berichtet unsere „Conversio" vom Grafen Ingo, der bei seinem Volke gar beliebt, dem auch sein Volk sehr ergeben war. Einmal lud er seine christlichen Sklaven zur Tafel; deren heidnische Herren ließ er draußen gleich Hunden sich lagern, ihnen Brot, Fleisch und tönerne Gefäße mit Wein vorsetzen, damit sie sich selbst bedienten. Den Sklaven aber ließ er die Speisen in vergoldeten Gefäßen darreichen. Darob beschwerten sich die Herren draußen: „Warum behandelst Du uns so?" Darauf ward ihnen die Antwort: „Nicht seid Ihr würdig, mit ungewaschenem Leibe mit den aus dem heiligen Quell Wiedergeborenen an der gleichen Tafel zu sitzen. Euch ziemt es, vor dem Hause gleich Hunden Eure Speisen zu verzehren." Der Erfolg war, daß sie sich im Glauben unterrichten ließen und zur Taufe sich drängten[4].

Angaben über die Stärke der jungen Christengemeinden fehlen in unseren Quellen. Die Bedeutung der Nationalsprache für den Erfolg der Missionsarbeit erhellt klar aus den Tatsachen,

[1] Ep. 107 ebd. 154.

[2] Ep. 113 (MG. Epist. IV, rec. E. Dümmler 165).

[3] De conv. Bag. c. 8. Ähnlich wird kurz vorher das Ziel der Missionsfahrt des Erzbischofs Arn selbst geschildert: „Post expletam legationem ipse imperator praecepit Arnoni archiepiscopo pergere in partes Sclavorum et providere omnem illam regionem et ecclesiasticum officium more episcopali colere populosque in fide et christianitate praedicando confortare."

[4] Ebd. c. 7.

desgleichen der Einfluß des politischen und kulturellen Faktors beim Wettbewerb zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche um diese Gebiete. Wie diese national-kulturell-politischen Gegensätze die bereits damals bestehende tiefe Entfremdung zwischen morgen- und abendländischem Kirchentum in nicht ferner Zeit zum völligen Bruche führten und der abendländischen Mission den Weg verschlossen, lassen sie auch heute eine ersehnte Wiedervereinigung beider Kirchen kaum erhoffen, eine starke abendländische Missionstätigkeit recht erschwert und wenig erfolgreich erscheinen.

Nikolaus Ellenbog[1] und die Reformation.

Von

Hochschulprofessor Dr. **Andreas Bigelmair** in Dillingen a. D.

In die Sammlung von Briefen, die Johannes Reuchlin im Jahre 1514 zur Stärkung seiner Stellung im Streite mit Pfeffer-

[1] Über Nikolaus Ellenbog vgl.: Vita Nicolai Ellenbogij Prioris Ottenpurani ex eius epistolis collecta a Stephano Baluzio in: Cod. lat. 8643 I der Pariser Nationalbibliothek f. 6r bis 7v. — J. Mabillon in: Iter Germanicum: Vetera analecta[2] (Parisiis 1723) 8. — J. G. Schelhorn, Amoenitates literariae, quibus variae observationes . . . exhibentur XIII (Francofurti et Lipsiae 1730) 411—13. — J. G. Schelhorn, Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Literatur II (Ulm und Leipzig 1763) 721—27. — P. M. Feyerabend, Des ehemaligen Reichsstifts Ottenbeuren Benediktiner Ordens in Schwaben Sämtliche Jahrbücher II (Ottobeuren 1814) 764—77; III (ebenda 1815) 145—50 u. ö. — P. P. Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg III (Augsburg 1814) 632 f. — L. Geiger, Nicolaus Ellenbog: Oesterreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie IX (Wien 1870) 45—112 161—208. Auch separat. (Zitiert: Geiger, Nicolaus Ellenbog.) — L. Geiger, Noch einmal Nicolaus Ellenbog: Ebenda X (Wien 1871) 443—58. — Horawitz, Allgemeine deutsche Biographie VI (Leipzig 1877) 47. — F. L. Baumann, Geschichte des Allgäus II. III (Kempten 1894) öfters. — P. P. Lindner, Album Ottoburanum: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg XXX (Augsburg 1903) 112—117. — A. Büchi, Kleine Beiträge zur Biographie von Joh. Ökolampad: Festgabe Hermann Grauert (Freiburg i. Br. 1910) 221—32. — M. Sontheimer, Die aus dem Kapitel Ottobeuren hervorgegangene Geistlichkeit (Memmingen 1910) 213—24.

Von den zahlreichen **Werken** Ellenbogs erschien nur eines als Druckschrift: Passio septem fratrum, filiorum sanctae foelicitatis. Translatio sancti Alexandri. Passio Sancti Theodori martyris . . . Edidit . . hunc en Ottinpurra libellum . . Sexto Idus Octobris: anno undecimo supra millesimum et quingentesimum. (Genaue Beschreibung bei P. M. Bernhard, Die Buchdruckerei des Klosters Ottobeuren, in: Wissenschaftliche Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden II, 2 [Würzburg, Wien 1881] 316—18.) — Der Briefwechsel Ellenbogs umfaßt 9 Bücher zu je 100 Briefen (das 9. Buch bricht mit dem 91. Briefe ab), aus der Zeit vom 24. Mai 1504 bis 24. Mai 1543. Buch I und II waren Ellenbog selbst im Bauernkriege verloren gegangen, kamen später in den Besitz Schelhorns und befinden sich jetzt in der Kgl. Bibliothek in Stuttgart (Cod. hist. 4° Nr. 99). Eine von P. Ignaz Zollicher 1779 gefertigte und von Notar Joseph Anton Biesenberger vidimierte Abschrift befindet sich in der Klosterbibliothek Ottobeuren. Buch III

korn unter dem Titel „clarorum virorum epistolae" herausgab, sind

---

bis IX kamen durch Stephan Baluze in die Colbertina und befinden sich auf der Pariser Nationalbibliothek (Cod. lat. 8643, I—III). (Zitiert nach Buch und Brief.) Einzelne Briefe sind anderweitig handschriftlich erhalten, so die Briefe an und von Veit Bild in der Briefsammlung Bilds im Bischöflichen Ordinariatsarchiv Augsburg; die Briefe an und von Wolfgang Rychard in der Briefsammlung Rychards in der Stadtbibliothek zu Hamburg (Cod. Mscr. Supp. Epist. 49). Gedruckt sind von dem Briefwechsel Ellenbogs nur kleine Bruchstücke, so Briefe an und von Konrad Peutinger (bei G. G. Zapf, Conradi Peutingeri Sermones convivales [Augustae Vindelicorum 1789] 133—57); die Briefe an und von Johann Eck (bei Geiger, Nicolaus Ellenbog 175—208; J. Schlecht in: Briefmappe I. Stück, Münster i. W. 1912 [Reformationsgeschichtliche Studien und Texte XXI, XXII] 150 f); 12 Briefe an Andere (bei Geiger, Nicolaus Ellenbog 161—75, und Geiger, Noch einmal Nicolaus Ellenbog 453—58); die Briefe an Johann Reuchlin (in: Johann Reuchlins Briefwechsel, Tübingen 1875: Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart CXXVI [Zitiert: Geiger, Reuchlins Briefwechsel]); die Briefe an und von Veit Bild (in Regesten bei A. Schröder, Der Humanist Veit Bild: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg XX [Augsburg 1893], 173—227); Briefe an und von Bernhard Adelmann (bei F. X. Thurnhofer, Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden [Freiburg i. Br. 1900] 139—41); die Briefe an und von Ökolampad, drei Briefe an Bernhard Adelmann, je einen an Ambrosius Blarer und Marquard von Stein (bei A. Büchi, a. a. O. 224—32. Herr Dr. Zoepfl in Mindelheim und ich sind zur Zeit mit der Herausgabe des Briefwechsels beschäftigt und hoffen die Arbeit in absehbarer Zeit im Corpus catholicorum im Drucke vorlegen zu können. Herr Dr. Zoepfl hat mir seine (schon vor Kriegsbeginn gefertigten) Kopien der Pariser Hss. zur Verfügung gestellt, wofür ihm auch an dieser Stelle der herzlichste Dank ausgesprochen sei. — Eine Reihe von Werken, deren Hss. sich ebenfalls auf der Pariser Nationalbibliothek befinden (Cod. lat. 3202 3548 3660 4215 8613 A), hat L. Geiger, Nicolaus Ellenbog, beschrieben. — Neben einer Chronik von Ottobeuren vom Jahre 766—1466 im Münchner Reichsarchiv (Cod. 6 der Literalien d. K. Ottob.) und zwei Kollektaneabänden in der Ottobeurer Klosterbibliothek kommt weiter in Betracht eine Handschrift, die seit Feyerabend als verloren oder unbekannten Aufenthalts galt (so Geiger, Lindner, Sontheimer), sich aber als Nr. 535 in der M. S. B. des Klosters Ottobeuren befindet (L. O. Nr. 106). Sie enthält folgende Stücke: Morologia; Judicium genethliacum in nativitatem Joannis Ellenbog; Judicium genethliacum in nativitatem marquardi Lapidani; fabula ovidij de philemone et baucide moralizata; Hexomologesis iuxta dominicam orationem; Unde ortum sumpserit munerum missitatio tempore natalicio christi; De ave et Eva et quomodo Maria mutavit nomen evae; An adam duas habuerit uxores quarum altera creata sit ante evam; Contra Necromanticos; Expositio cantici trium puerorum; Responsio ad nonnullas quaestiones factas de papa; Orandum quod oratio salubris et utilis ad Joannem Ellenbog; De secessu oecolampadij de monasterio sancti altonis; Adclamatio electorum in patria ad eos qui sanctos invocandos negant; Sermo de sancta faelicitate; De silentio nocturno in caenobio; Sermo in translatione S. alexandri, de veneratione sanctorum; Expositio primi psalmi; Sermo super evangelio: Homo quidam fecit caenam magnam. Die einzelnen Abhandlungen sind zwischen 1511 und 1529 entstanden; die letztgenannte ist 1529

auch zwei Briefe des Priors von Ottobeuren Nikolaus Ellenbog aufgenommen [1].

Reuchlin konnte ihn mit Recht zu den Seinen zählen. Zwar haben sich die beiden Männer nicht persönlich gekannt [2]; aber sie sind in lebhaftem Briefwechsel gestanden, seit Ellenbog im Jahre 1509 zum ersten Male mit einigen Fragen wissenschaftlicher Natur sich an den ,,vir omnifariam doctissimus eloquentissimusque" gewandt [3]. Allezeit hat Ellenbog seiner unbedingten Verehrung für Reuchlin Ausdruck gegeben. Er konnte es nicht ertragen, wenn Reuchlin geschmäht ward [4], und wollte den Gegnern desselben gegenüber der Herold seines Namens und seiner Ehre sein [5]. So stand er in den großen Streitigkeiten wegen der Judenbücher auf seiner Seite [6]. Die Gegner Reuchlins haben ihn ob seiner

---

datiert. Die Handschrift ist nicht paginiert. — Eine weitere Handschrift, die ebenfalls als verschollen galt, auf die jedoch J. Schlecht (a. a. O. 143) wieder aufmerksam gemacht, befindet sich mit der Signatur II 302 ebenfalls in der Klosterbibliothek Ottobeuren. Sie trägt die Überschrift: Liber fratris Nicolai Ellenbog contra nonnulla dogmata Lutheranorum et aliorum nostri temporis haereticorum, und enthält folgende Abhandlungen: Tractatus primus de operibus bonis; Tractatus secundus de religiosis et pro defensione vitae monasticae; Tractatus tertius Lutheranorum errores et dolos peculiarius describens; Tractatus quartus de angelorum et electorum honore et invocatione. Item de sanctorum reliquijs et imaginibus; Tractatus quintus, etiam non expressa in scriptura observare debemus; De pietate; De servis et servitute corporali; De purgatorio et mortuorum sufragijs; Miscellanea fratris Nicolai Ellenbog, omnia secundum ordinem librorum et capitulorum bibliae. Beim dritten Traktat ist die Entstehungszeit angegeben: Idem etiam hodie 1539 in civitatibus contingit. Und die Hs. schließt: Quiescit hic calamus Kalendis decembribus anno christi 1540. Laus deo. — Ich hoffe in einiger Zeit wenigstens die eine oder andere der Abhandlungen vorlegen zu können. Meinen hochverehrten Freunden, dem hochwürdigsten Herrn Abte Dr. P. Placidus Glogger O. S. B. von St. Stephan in Augsburg, dem hochwürdigen Herrn Prior P. Anton Gulder in Ottobeuren und dem dortigen Bibliothekare Herrn P. Narcissus König, möchte ich für die reiche Benützungsmöglichkeit der Hss. meinen ergebensten und wärmsten Dank aussprechen. Er gilt auch der Verwaltung der Kgl. Kreis- und Studienbibliothek in Dillingen und der Direktion der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München für ihre stete Hilfsbereitschaft.

[1] Clarorum virorum epistolae latinae graecae et hebraicae variis temporibus missae ad Joannem Reuchlin Phorcensem Ll. doctorem. Tubingae per Thomam Anshelmum Badensem Mense Martio Anno MDXII, g—g II.

[2] Ep. IV 48 an Jak. Gruerius, 6. Aug. 1526.

[3] Ep. I 70, 24. Apr. 1509. Geiger, Reuchlins Briefwechsel 107 f.

[4] Ep. II 9, 30. Aug. 1511. Geiger, Reuchlins Briefwechsel 132—34.

[5] Ep. II 23, 12. Jan. 1512. Geiger, Reuchlins Briefwechsel 150 f.

[6] Vgl. den Briefwechsel, bes. II 9 11 23 26 47 53 61 71 74 77 79; III 21 bei Geiger, Reuchlins Briefwechsel an versch. Stellen.

Stellungnahme selbst einen Reuchlin genannt [1]. Wie Schätze des Krösus hat er dessen Briefe aufbewahrt [2], und noch einige Wochen vor seinem eigenen Hinscheiden hat er wehmütig der Zeit des geistigen Verkehrs mit ihm gedacht [3].

Mit einem gewissen Rechte konnte Ellenbog zu den clari viri seiner Zeit gerechnet werden.

Zwar hat er nicht in die Ereignisse eingegriffen. Geboren am 18. März 1481 als der Sohn eines tüchtigen Arztes, der nicht nur medizinische, sondern auch allgemein wissenschaftliche Interessen hatte, und selbst mehrere, wenn auch wenig originale Werke schrieb [4], hatte er seine erste Bildung an der Schule von Andreas Hummel in Memmingen genossen [5] und am 12. Juli 1497 die Universität Heidelberg bezogen [6]. Kost und Wohnung hatte er dort bei seinem Landsmann Doktor Daniel Zangeried. Von seinen Lehrern hat er besonders Petrus von Wimpfen [7] ein treues Andenken bewahrt [8]. Manche freundschaftlichen Beziehungen hat er angeknüpft, so mit Johannes Zatz [9] und Sebastian Biderb [10]. Auch Ökolampad [11] lernte er kennen, und mit Georg Simler wohnte er in der gleichen Burse Wenck [12]. Am 8. November 1499 ward er zum baccalaureus artium promoviert [13]. Seit 15. November 1501 [14] oblag er an der Universität Krakau dem Studium der Astronomie

---

[1] Ep. III 21, Nov. 1516. Geiger, Reuchlins Briefwechsel 264 f.

[2] Ep. IV 48 an Jakob Gruerius, 6. Aug. 1526.

[3] Ep. IX 82 an Konrad Peutinger, Ostermittwoch 1543. Geiger, Nicolaus Ellenbog 170 f. — Über das Verhältnis zu Reuchlin vgl. auch Geiger, Nicolaus Ellenbog 60 72 f; L. Geiger, Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke (Leipzig 1871) 54 368 u. ö.

[4] Vgl. jetzt: F. Zoepfl, Der Arzt Ulrich Ellenbog: Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg V (Dillingen a. D. 1916) 111—164.

[5] Ep. I 88 an Andreas Hummel, 1510.

[6] Nicolaus de Ellenbog de Memingenn Augustensis dyoc. XII die Julij. G. Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg I (Heidelberg 1884) 425.

[7] Ep. II 15 an Petrus von Wimpfen, 2. Nov. 1511.

[8] Ep. II 5 an Johannes Billikan, 21. Mai 1511; Ep. II 15 an Petrus von Wimpfen, 2. Nov. 1511, u. ö.

[9] Ep. I 97 an Johannes Zatz, 14. Febr. 1511.

[10] Ep. III 49 an Sebastian Biderb, 26. Dez. 1518. Geiger, Nicolaus Ellenbog 161—63.

[11] Ep. III 63 an Ökolampad. Büchi a. a. O. 225 f.

[12] Ep. I 89 an Georg Simler, 1510.

[13] G. Toepke a. a. O. I 425 A. 5.

[14] Nicolaus Ulrici de Memingen Augusten 15. Nov. 4 gr. 1501 b: H. Zeißberg, Das älteste Matrikelbuch der Universität Krakau (Innsbruck 1872) 81.

und Astrologie [1]. Noch 20 Jahre später hat er Bernhard Adelmann einen Traktat seines damaligen Lehrers Johannes von Glogau [2] übersandt [3]. Er gedachte sodann „Erbe der väterlichen Kunst" zu werden: an der berühmten Medizinerschule Montpellier hörte er Medizin [4]. Doch ein gelegentlicher Besuch in einem Dominikanerinnenkloster strengster Observanz reifte in ihm den Entschluß, Mönch zu werden [5]. Eine schwere Krankheit, die ihn nach der Heimkehr in Ravensburg befiel, mochte ihn darin bestärken [6]. Am Sonntag nach Christi Himmelfahrt des Jahres 1504 nahm er im Benediktinerkloster Ottobeuren das Ordenskleid [7]. Am 15. März 1506 ward er in Augsburg zum Priester geweiht und am Weißen Sonntag dieses Jahres feierte er in Ottobeuren seine Primiz [8].

Und sein ganzes übriges Leben hat sich nunmehr in den Räumen des Klosters abgespielt. Nur selten hat er es verlassen. Am längsten vielleicht, als er 1525 zur Zeit des Bauernkrieges in Isny weilte [9], und als er 1536 einige Wochen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit das Wildbad aufsuchte [10]. 1508 ward er Prior des Klosters [11]; 1512 ward er des Amtes enthoben, aber nur, um das Amt des Ökonomen zu übernehmen [12]. Erst 1522 sah er seinen Wunsch erfüllt, von demselben befreit zu sein [13]. Längere Zeit

---

[1] Ep. III 49 an Sebastian Biderb, 26. Dez. 1518. Geiger, Nicolaus Ellenbog 161—63; Ep. III 79 an Bernhard Adelmann, 11. März 1522.

[2] Über Johannes von Glogau vgl. G. Bauch, Deutsche Scholaren in Krakau in der Zeit der Renaissance: Schlesische Gesellschaft für vaterländische Kultur. 78. Jahresbericht 1900, III. Abt., 21 f.

[3] Ep. III 79 an Bernhard Adelmann, 11. März 1522. Der Traktat, von Ellenbog geschrieben und mit einer Widmung an Bernhard Adelmann versehen, befindet sich in der Wiener Hofbibliothek Nr. 4756, f. 151—60. (Gütige Mitteilung von Herrn Prof. P. S. Allen-Oxford an Herrn D. F. Zoepfl.)

[4] Ep. III 49 an Sebastian Biderb, 26. Dez. 1518. Geiger, Nicolaus Ellenbog 162.

[5] Ep. III 49 an Sebastian Biderb, 26. Dez. 1518. Geiger, Nicolaus Ellenbog 162.

[6] Ep. I 4 an Augustin Fuchshart, 4. Juni 1504.

[7] Ep. I 22 an Daniel Zangeried, 27. Aug. 1505.

[8] Ep. I 26 an Ludwig Han, 1. April 1506; I 27 an Caspar N., 1. April 1506.

[9] Vgl. die Epp. IV 16—30.

[10] Vgl. die Epp. VII 59—61.

[11] Ep. I 58 an seine Schwester Barbara, 1509.

[12] Ep. II 31 an Nikolaus Pruckner, 19. April 1512; II 34 an seinen Bruder Johannes, 20. April 1512.

[13] Ep. III 83 an seinen Bruder Johannes, am Tag der hl. Magdalena 1522. Geiger, Nicolaus Ellenbog 163.

war er Novizenmeister [1] und 1534 abermals Prior [2], bis die zunehmende Kränklichkeit ihm abermals das Amt abnahm [3]. In den letzten Jahren seines Lebens haben ihn schwere Gichtleiden heimgesucht, die ihn vielfach in die Krankenzelle bannten [4]. Am 6. Juni 1543 ist er gestorben [5].

Die Klosterzelle bildete seine stille Welt. In ihr konnte er seinen Studien und Beschäftigungen obliegen. Und seine Interessen waren vielseitig, wenn auch nicht immer tief. Die ihm übertragenen Klosterämter bedeuteten ihm eine schwere Last. Er wollte allein in der Zelle sein, beten, heilige Bücher lesen, Hebräisch und Griechisch studieren [6]. Tatsächlich sind in den Tagen der Muse zahlreiche kleine Werke entstanden. Aber auch sie haben seinen Namen nicht bekannt gemacht. Nur ein einziges kleines Werkchen ist gedruckt worden [7]. Die im Jahre 1509 vom Abte Leonhard Widemann ins Leben gerufene Druckerei des Klosters war vermutlich nicht leistungsfähig genug [8], und die trüben Erfahrungen, die er mit der Drucklegung seines ersten Werkes, der epitome Platonicum, einer Sammlung von Aussprüchen Platos, gemacht [9] — es kam ihm abhanden —, mochten ihn von weiteren Versuchen abschrecken. Ihre Bedeutung ruht auch weniger in Originalität und Beweiskraft, als in der Wiedergabe der geistigen und besonders der religiösen Gedanken ihres Verfassers.

Aber Ellenbog empfand trotzdem das Bedürfnis, mit der geistigen Welt in Fühlung zu bleiben. Und abgesehen von den Besuchen, die in der alten Reichsabtei nicht selten waren, suchte Ellenbog Beziehungen anzuknüpfen und aufrecht zu erhalten durch einen ausgedehnten Briefwechsel, der 890 Briefe umfaßt und vom 24. Mai 1504 bis zum 24. Mai 1543 reicht. Er hat die von ihm geschriebenen Briefe und eine Anzahl der an ihn ge-

[1] Ep. V 61 an Jakob Bers, 18. Dez. 1530 u. ö.

[2] Ep. VI 38 an Georg Müller, am Tag des hl. Marcellus 1534.

[3] Ep. VII 72 an Johann Eck, 13. April 1538. Geiger, Nicolaus Ellenbog 197 f.

[4] Zahlreiche Briefe der letzten Bücher klagen darüber.

[5] F. L. Baumann, Necrologia Ottenburana, 6. Juni: Zeitschr. des Hist. Vereins f. Schwaben und Neuburg V (Augsburg 1878) 405.

[6] Ep. II 36 an Hieronymus Stuntz, 13. April 1512.

[7] Vgl. oben S. 18 Anm. 1.

[8] Vgl. über die Druckerei: M. Feyerabend a. a. O. II 789—93. — P. M. Bernhard, Die Buchdruckerei des Klosters Ottobeuren: Wissenschaftliche Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden II, 2 (Würzburg-Wien 1881) 313—22.

[9] In zahlreichen Briefen (II 81 87; III 22 28 35 39 44 45 46 u. a.) gedenkt er desselben.

kommenen Briefe selbst sofort in das Briefbuch eingetragen und — nach Vorbildern — je 100 Briefe zu einem Buch zusammengefaßt. Unter den Adressaten und Schreibern der Briefe finden sich — abgesehen von den Geschwistern, Verwandten, Mitbrüdern, Freunden — Männer wie Johannes Reuchlin, Johannes Eck, Konrad Peutinger, Ambrosius Blarer, Nikolaus Bruckner, Johannes Altenstaig, Vitus Bild, Georg Simler, Johannes Billikan, Konrad Pelikan, Jakob Locher, Gallus Knöringer, Johannes Böschenstein, Erasmus von Rotterdam, Johannes Marquard von Stein, Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden, Johannes Ökolampadius, Wolfgang Seidl, Ulrich Wolfhart, Wolfgang Rychard usw. Nun steht ja freilich vielfach die Form dieser Briefe über ihrem Inhalt, der öfters nur gegenseitige Förmlichkeiten wiedergibt, sich in gleichgültigen oder wenigstens nur persönlichen Bemerkungen erschöpft; aber daneben ist auch viel wertvolles geschichtliches Material geborgen und als Ganzes sind sie ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus jener Zeit.

Denn was Ellenbog mit vielen dieser Männer verband, war die Begeisterung für die humanistischen Ideale. Beschlossen sah er sie in der Kenntnis der drei Sprachen (Lateinisch, Griechisch und Hebräisch) und der Beschäftigung mit ihrer Literatur. Er hatte diese Begeisterung schon vom Vater ererbt. Schon ihm „erschien nichts süßer, als mit den Wissenschaften sich zu beschäftigen und durch tägliche Lektüre gelehrter zu werden“ [1]. Seine reiche Bibliothek umfaßte nicht nur medizinische, sondern auch theologische und philosophische Werke [2]. An der Universität Heidelberg hat sich um die Zeit, da Ellenbog an ihr weilte, zwar das Studium der klassischen Sprachen, näherhin des Griechischen und Hebräischen, nur sehr langsam durchgesetzt [3]. Aber ohne reiche Anregungen schied er doch nicht von ihr. Jedenfalls erschien ihm allezeit Papst Nikolaus V. vorbildlich, der Mäzen der Männer, die des Griechischen und Lateinischen kundig waren [4]. Er selbst

[1] Ep. II 57 an Konrad Peutinger, 17. April 1514. G. G. Zapf, a. a. O. 150 f.

[2] Vgl. darüber F. Zoepfl a. a. O. 140—47.

[3] Vgl. dazu J. F. Hautz-K. A. v. Reichlin Meldegg, Geschichte der Universität Heidelberg I (Mannheim 1862) 321—30. Über das Studium des Hebräischen überhaupt: L. Geiger, Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (Breslau 1870).

[4] Ep. V 81 an Jakobus Stopel, 1. Mai (? Juni) 1531; VIII 43 an Kaspar Summer, 16. Nov. 1539.

schreibt in ziemlich gewandtem Latein. Und er wünschte, daß auch andere in ihren Briefen sich der lateinischen Sprache bedienten: die Novizen, die er unterrichtete [1], die jüngeren Mitbrüder, mit denen er verkehrte [2], seine Schwester und Nichte und alle Klosterfrauen, die das lateinische Offizium zu beten hätten [3]. Auch Griechisch und Hebräisch suchte er zu erlernen. Einen Monat lang weilte ein ihm von Reuchlin empfohlener jüdischer junger Mann zur Übermittelung der hebräischen Aussprache in Ottobeuren [4]. Doch hat er es in beiden Sprachen nie zu größerer Vollkommenheit gebracht. Er konnte Wolfgang Seidls griechisch geschriebenen Brief nicht in der gleichen Sprache erwidern [5], und die zahlreichen Fragen über griechische und namentlich hebräische Ausdrucksformen, wie sie in den früheren Briefen hervortreten, verlieren sich später. Schon frühe hat er geklagt, daß ihm die für das Erlernen von Sprachen notwendige Gedächtniskraft infolge seiner Krankheit abhanden gekommen sei [6], und am Ende seines Lebens meinte er: „Als vor 27 Jahren die hebräische und griechische Sprache aufzublühen begann, habe ich nicht wenig Arbeit und Nachtwachen verwendet, um darin Fortschritte zu machen. . . . Aber was ich in der Nacht gelernt hatte, war am anderen Tage vergessen. Allmählich sah ich ein, daß ich umsonst arbeite. . . . Aber ich will anderen nicht neiden, was ich selbst nicht zu erreichen vermochte. . . . Ein Barbar muß sein, wer die Eleganz des Lateins, die Kenntnis des Griechischen und Hebräischen mißachtet.“ [7] Um so mehr suchte er die Idee zu fördern, die damals in den Kreisen der schwäbischen Benediktinerkongregation gehegt wurde, ein Generalstudium zu gründen, für das zuerst Legau, dann Ottobeuren selbst in Aussicht genommen ward [8]. Seine Hoffnungen fanden freilich nur eine ungenügende Realisierung.

[1] Ep. V 61 an Jakobus Bers, 18. Dez. 1530.

[2] Ep. V. 61 an Jakobus Bers, 18. Dez. 1530.

[3] In verschiedenen Briefen, vgl. Ep. V 30 an die Äbtissin Walpurga in Heggbach, 5. Jan. 1530; V 34 an dieselbe, 14. Febr. 1530; V 57 an Veronika Krölin, 10. Nov. 1530; VI 63 an seine Nichte Anna Aukarite, 10. Aug. 1534; VIII 58 an dieselbe, 23. Juni 1540.

[4] Ep. I 82 an Konrad Peutinger, 1510, u. ö.

[5] Ep. IV 56 an Wolfgang Seidl, am Tage des hl. Sylvester 1527 (wohl 1526).

[6] Ep. I 24 an Ludwig Han, 23. Aug. 1505.

[7] Ep. VIII 67 an Ulrich Wolfhart jun., 23. Aug. 1540.

[8] Davon sprechen zahlreiche Briefe der letzten Bücher. Sie bieten verschiedenes Material zur Geschichte dieses Unternehmens. Vgl. über dasselbe:

Unermüdlich war er in der Lektüre klassischer und christlicher Autoren. Zahlreiche Zitate und Anspielungen zeugen davon: Horaz, Ovid, Vergil, Juvenal, Livius, Seneka, Plinius, Justinus Frontinus, Ambrosius, Macrobius, Hieronymus, Augustinus, Cassiodor, Gregor d. Gr., Otto von Freising, Bernhard von Clairvaux sind ihm, wenigstens in einzelnen ihrer Werke, durch die Hände gegangen. Von den Griechen war es namentlich Plato, den er „sowenig wie sein Auge entbehren konnte“ [1]. Er hat ihn in der Übersetzung des Marsilius Ficinus gelesen [2]. Aber auch von Homer, Gregor von Nazianz, Hesiod, Heraklit, Theophrast, Origenes, Chrysostomus und anderen weiß er gelegentlich Gedanken zu verwerten, wie sie ihm in lateinischen Übersetzungen, in Auszügen oder sekundärer Literatur zugegangen. Auch auf Avicenna beruft er sich des öfteren Malen. Sein Freund Stopel sandte ihm die Hymnen des Johannes von Damaskus mit einem griechischen Lexikon [3]. Er rühmt Georg von Trapezunt, der den ihm schwer verständlichen Almagest des Claudius Ptolemäus übersetzt und erklärt [4]. Aber auch Enea Silvio Piccolomini, Francesco Petrarca, Angelo Poliziano, Franziscus Philelphus, Pico von Mirandola und andere Schriftsteller des Humanismus sind ihm nicht fremd geblieben [5].

Er ist diesen humanistischen Idealen allezeit treu geblieben. Er hat sie noch in späteren Tagen in Schutz genommen gegen Klagen, die sie als die Ursache der schlimmen Lage der Gegenwart bezeichneten. Niemand habe mehr Unruhe gebracht als Luther, und er sei kein Grieche und kein Hebräer. Er verfüge über keinen gefeilten lateinischen Stil und schreibe in deutscher Sprache [6].

M. Feyerabend III 132—145 153 f. — F. X. Huber, Eine Allgäuer Universität: Allgäuer Geschichtsfreund VI (Kempten 1893) 75—77 93—96. — Th. Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (Freiburg i.B.1902) 8. — Sägmüller, Das philosophisch-theologische Studium innerhalb der schwäbischen Benediktinerkongregation im 16. und 17. Jahrhundert: Theologische Quartalschrift LXXXVI (Tübingen 1904) 163—65.

[1] Ep. II 83 an Bernhard Adelmann, 26. Juni 1515.

[2] Ep. I 73 an Johannes Reuchlin, 23. Juli 1509; Geiger, Reuchlins Briefwechsel 113; ep. II 55 an Johannes Ellenbog, am Tag des hl. Nicolaus 1513.

[3] Ep. I 100 an Jakobus Stopel, 10. März 1511.

[4] Ep. IV 81 an Jakobus Stopel, 1. Mai 1531.

[5] Ep. I 100 an Jakobus Stopel, 10. März 1511; VII 96 an Wilhelm v. Rietheim, 17. Jan. 1539.

[6] Ep. VIII 67 an Ulrich Wolfhart jun., 23. Aug. 1540. Geiger, Nicolaus Ellenbog 167 f.

Er hat einmal das Geständnis gemacht, daß ihm zur Zeit seines Noviziates nach den weltlichen Studien die Heilige Schrift zuweilen weniger schmackhaft erschienen sei [1]. Aber andererseits hat er schon frühe es erklärt, daß er nicht Griechisch und Hebräisch lerne, um es zu sprechen, sondern um wenigstens den Sinn der heiligen Schriften ergründen zu können [2]. Mehr und mehr wurde es ihm die wichtigste Aufgabe für den Mönch, ein beständiger Leser der Heiligen Schrift zu sein. Und wenn er sie gelesen, soll er sie im Geiste überdenken und im Werke zur Erfüllung bringen [3]. Und stets schwebte ihm der Text derselben in den Ursprachen vor. Dringend mahnte er seinen Abt Leonhard Widemann, eine griechische und eine hebräische Bibel für die Klosterbibliothek anzuschaffen. Er wundere sich, daß sich der Abt dagegen sträube. In den jetzigen religiösen Streitigkeiten sei nicht mehr wie früher mit der lateinischen Bibel auszukommen, da die Gegner sich auf die Originale berufen, die einen anderen Text aufweisen als die Übersetzung. Die Zeiten seien andere geworden. . . . Und nachdem man schon zahlreiche Bücher habe, was solle da noch dabei sein, wenn auch die Grundlage der ganzen Religion und Theologie, der Text des Alten u. Neuen Testamentes, in den drei Hauptsprachen vorhanden sei? [4] Sein Wunsch fand freilich keine Erfüllung. Es hat etwas Rührendes zu sehen, wie er sich von da ab Jahre bemühte, um in den Besitz der gewünschten griechischen und hebräischen Bibel zu gelangen. Der Abt, der sonst für Studien und Bibliothek ein von Ellenbog mehrfach gerühmtes tiefes Verständnis hatte, kam hier nicht entgegen [5]. Durch Freunde sah er schließlich seinen Wunsch erfüllt.

Mehr und mehr trat bei ihm im Laufe der Jahre das Interesse für die humanistischen Studien zurück vor dem Interesse für die theologischen Fragen; oder vielmehr er sah in den ersteren eine Vorbereitung für die letzteren. Er hat es seinem jüngeren Freunde, dem Ludimagister Kaspar Summer in Kempten gegenüber ausgesprochen: „Ich liebe dich, da ich sehe, daß du zu den Wissen-

---

[1] Ep. I 66 an Konrad Peutinger, 1509.

[2] Ep. II 6 an Ursula Wespechin, 23. Mai 1511.

[3] Expositio primi psalmi. MS. B. des Klosters Ottobeuren Nr. 535. L. O. Nr. 106 (siehe oben 18 Anm. 1).

[4] Ep. III 100 an Abt Leonhard Widemann, 3. Febr. 1524. Geiger, Nicolaus Ellenbog 165—67.

[5] Ep. IV 36 an Petrus Seuter, 1. Jan. 1526.

schaften geboren; übe dich darin, bis du älter geworden bist und es dich zu den höheren Studien zieht, nämlich zur Theologie und zur Heiligen Schrift. Die Studien, die ein Jüngling hat, sind andere, als diejenigen, die des Mannes und des Greises harren.“ [1]

Von entscheidendem Einfluß aber ist für diese seine Entwicklung geworden die Reformation.

Ein Mann mit seinen geistigen und religiösen Interessen konnte an dieser Bewegung nicht vorübergehen. Von den Männern, die mit ihm in Briefwechsel gestanden, hat bald der eine oder andere ihr seine Sympathie bezeugt, wie Bernhard Adelmann, Veit Bild, Johannes Ökolampadius, Ambrosius Blarer, Konrad Pellikan; andere sind ihre schärfsten Gegner geworden, wie Johannes Eck. Wichtiger aber war noch, daß in der kaum zwei Stunden von Ellenbogs Kloster entfernten Reichsstadt Memmingen schon seit 1519 reformatorische Strömungen sich zeigten und seit 1523, namentlich durch die Tätigkeit des Predigers bei St. Martin Christoph Schappeler, mehr und mehr den Sieg gewannen [2].

Die Reformation wird stets als doppelte Erscheinung zu erklären und zu beurteilen sein. Sie ist eine Bewegung des Widerstandes gegen vorhandene und nicht behobene Mißstände in der Kirche, von der weite Kreise erfaßt wurden, getragen von Motiven religiöser und anderer Art. Und sie ist ein neues System von religiösen und theologischen Gedanken, das Martin Luther geschaffen und dem die einzelnen Reformatoren ihre Eigenart aufgedrückt.

Nikolaus Ellenbog ist nicht blind gewesen gegen die Gebrechen der Kirche und kirchlichen Kreise. Er kannte Weltpriester, die ihren Gebetsverpflichtungen nicht nachkamen [3], die im Konkubinate

[1] Ep. VII 88 an Kaspar Summer, 6. Dez. 1538; vgl. VIII 59 an Jakob von Sürgenstein, 4. Juli 1540.

[2] Zur Reformationsgeschichte der Stadt Memmingen vgl. J. G. Schelhorn, Kurtze Reformations-Historie der Keyserlichen Freyen Reichs-Stadt Memmingen (Memmingen 1730). — M. Feyerabend a. a. O. III 12—38 u. ö. — J. F. Unold, Geschichte der Stadt Memmingen (Memmingen 1826). — K. Th. Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte (Tübingen 1855) öfters. — E. Rohling, Die Reichsstadt Memmingen in der Zeit der evangelischen Volksbewegung (München 1864). — Schleweck, Die Reichsstadt Memmingen und ihre religiös-politische Bewegung im 16. Jahrhundert: Historisch-politische Blätter LXIV (München 1869) 661—90 761—94. — F. Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter (Memmingen 1877). — M. Sontheimer, Die Geistlichkeit des Kapitels Ottobeuren. Von dessen Ursprung bis zur Säkularisation I (Memmingen 1912); II (ebenda 1913) öfters.

[3] Ep. V 27 an Nikolaus Schlaur, 19. Nov. 1529.

lebten [1]. Er klagte, daß man in den Klöstern sich mit Händen und Füßen gegen Wissenschaft sträube, mit der Motivierung: „Die Wissenschaft bläht auf, die Liebe erbaut,“ daß aber in Wirklichkeit mit der Wissenschaft auch die Liebe längst ausgezogen sei [2]. Und er hat es noch in einem seiner letzten, 1539 verfaßten Traktate ausgesprochen: „Nicht deshalb, weil Luthers und Zwinglis Lehren von Gott sind, nehmen sie von Tag zu Tag zu, sondern deshalb, weil der Papst, die Kardinäle, die Bischöfe, überhaupt der ganze Klerus den Weg des Herrn verlassen haben, der Habsucht und den Begierden nachhängen, nicht suchen, was Jesu Christi ist, und was zum Heile dient für den Nächsten, sondern nur ihre unersättliche Begierde zu befriedigen trachten. Wehe der Welt um der Ärgernisse willen!“ [3] Aber — er fügt sofort an, daß eben solche Fragen vom römischen Stuhle oder von einem allgemeinen Konzil zu entscheiden wären. Denn er hing in seiner ganzen Anschauung mit der Kirche zusammen. Er hat sich das Wort Augustins zu eigen gemacht: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der Kirche hierzu bestimmen würde.“ Die Uıkirche hat, vom Geiste Gottes erleuchtet, über die Authentizität der Evangelien befunden. Von der Urkirche ist die Tradition über die Väter bis zur Gegenwart gelangt. Auftauchende Schwierigkeiten sind stets von der Kirche auf den allgemeinen Konzilien gelöst worden. Die Kirche hat die Gewalt zu urteilen, und zwar auf den allgemeinen Konzilien. In ihnen verläßt Christus seine Braut nicht, sondern regiert und leitet sie mit seiner Gnade. Macht sollen gewinnen diejenigen, die die Autorität der allgemeinen Konzilien zu erhöhen trachten. Abtrünnige Mönche haben nicht das Recht, in Glaubenssachen zu urteilen [4]. Die Theologie, die ihm das Hausstudium in Ottobeuren geboten, war wohl die scholastische gewesen. Er hat sie zu vertiefen gewußt. Charakteristisch ist, wie hoch er Tauler geschätzt. Er wünschte seine Gedanken bis ins Mark einprägen zu können zur richtigen Gestaltung seines Lebens. Sie seien ein kurzer Weg zur Vollkommenheit. Wohl beschuldigen ihn manche der Häresie und auch Eck nenne seine Schriften deliramenta: sie setzen

---

[1] Ep. V 68 an Albert (Krus), 25. Jan. 1531.

[2] Ep. IX 27 an Vitus Wick, 14. März 1542. Geiger, Nicolaus Ellenbog 168—70.

[3] Tractatus (tertius) Lutheranorum errores . . describens Cod. II 302 in der Klosterbibliothek Ottobeuren.

[4] Ep. IX 83 an Nikolaus Entringer, 9. April 1543.

eben einen gereiften Leser voraus [1]. Aber bei Ellenbog tritt gerade das hervor, was die Reformatoren zunächst bekämpften: der Glaube an Heiligenverehrung, Reliquienkult, Fegfeuer, Rosenkranz, später besonders Privatbeichte und Eucharistie. Und er war als Mönch glücklich. Dem Worte des Sokrates, daß er Gott danke, daß er als Mensch und nicht als Tier, als Mann und nicht als Frau, als Grieche und nicht als Barbar geboren sei, glaubte er noch anfügen zu dürfen: Besonders Dank ihm, daß wir Mönche sind: das ist ein großes Glück, das nicht allen zuteil wird [2]. Und darum hat er von Anfang es scharf verurteilt, als Mönche aus dem Orden schieden, und die Reformatoren den Kampf gegen die Klostergelübde eröffneten.

Am Anfang stand er der Bewegung ja fern gegenüber. Doch glaubte er schon 1520, daß der geforderte Widerruf Martin Luthers ad calendas graecas verschoben werde [3], und ein anderes Mal meinte er, man müsse abwarten, wie die Sache ausgehe [4]. Schon 1523 spricht er — wohl unter dem Eindruck der Predigten Christoph Schappelers in Memmingen — von den „perfidissimi Lutherani", die sich gegen die Heiligenverehrung erklären [5]. Sei doch kein Lutheraner, mahnt er seinen Mitbruder Ulrich von Summerau, daß du die Anrufung der Heiligen vernachlässigest oder glaubst, daß man für die Verstorbenen nicht zu beten brauche, wie jetzt die Häresie in Memmingen lehrt [6]. Die Lutheraner sind ihm die „neoterici evangelistae", die in Wirklichkeit nichts oder zu wenig vom Evangelium haben [7]. Die Schriftbeweise, die Philipp Melanchthon in seinem (1523 erschienenen) „Papstesel" aus Daniel gegen den Papst anführt, seien nicht stichhaltig [8]. Als er von Ökolampad hörte, daß derselbe (am 23. April 1520) in das Brigittenkloster Altomünster eingetreten [9], hat er ihm, den er von seinen Heidel-

[1] Ep. IV 79 an Prior Elias, 1. Juni 1528.

[2] Ep. II 3 an Wolfgang Hauser, 17. März 1511.

[3] Ep. III 60 an Gallus Knöringer, 4. Jan. 1520.

[4] Ep. III 70 an Johannes Altenstaig, 7. Mai 1521.

[5] Ep. III 96 an Johannes Mair, 3. Okt. 1523.

[6] Ep. IV 14 an Johannes Ulrich von Summerau, 29. Nov. 1524.

[7] Ep. III, 100 an Leonhard Widemann, 3. Febr. 1524. Geiger, Nicolaus Ellenbog 165—67.

[8] Ep. IV 1 an Johannes Altenstaig, 4. März 1524.

[9] Vgl. A. Bigelmair, Ökolampadius im Kloster Altomünster: Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Joseph Schlecht dargebracht (München-Freising 1917) 14—44.

berger Tagen her kannte, seine Freude ausgedrückt [1]. Aber als derselbe am 23. Januar 1522 wieder aus demselben schied, konnte er sein Befremden nicht verbergen [2] und schrieb sein ,,Syntagma de secessu Oecolampadii de monasterio S. Altonis", das er an Adelmann sandte. Er verstehe nicht, was Ökolampad unter christlicher Freiheit meine; diejenigen, die am meisten in Christi Fußstapfen traten, hätten allezeit ihren Obern am meisten Gehorsam geleistet. Um seiner gelehrten Tätigkeit willen durfte er die Gelübde nicht brechen. Als einem Apostaten und Lutheraner werde man ihm wenig Glauben schenken. Er bitte Gott um seine Rückkehr ins Kloster [3].

Es kam die Zeit des Bauernkrieges. Er hat auch Ottobeuren heimgesucht [4]. Der Abt flüchtete sich nach Ulm, eine Anzahl Mönche fanden in auswärtigen Klöstern eine Zufluchtsstätte. Ellenbog selbst weilte mehrere Monate in Isny. Als er heimkehrte, fand er traurige Zustände. In der Kirche waren Altäre beschädigt, Bilder und Reliquien zerstört; die Klostergebäude waren zerstört, die Fenster zertrümmert, die Öfen umgeworfen, kein Fenster, kein Hausgerät mehr vorhanden, die Bibliothek teilweise beraubt und verbrannt. Er hat mit Hand angelegt zur Wiederherstellung [5].

Aber immer ist ihm diese Zeit in Erinnerung geblieben und allezeit hat er für dieselbe die Reformation verantwortlich gemacht. ,,Es ist kein guter Baum, der schlechte Früchte bringt," sagt er in seinem mehrfach erwähnten tractatus (tertius) Lutheranorum errores . . describens . . ,,Das ist ein Schriftwort (Luk. 6, 43), das nicht geändert werden kann. Siehe, ich spreche mit dir, o Luther. Da die Früchte deiner Lehre so bitter und schlecht sind, so folgt daraus, daß du selbst ein schlechter, ja sehr schlechter Baum bist. In dem Buche, das du an die Bauern schriebst, suchst

---

[1] Ep. III 63 an Johannes Ökolampadius, 11. Nov. 1520. Büchi, a. a. O. 225 f.

[2] Ep. III 87 an Bernhard Adelmann, 16. Dez. 1522. Büchi, a. a. O. 228 f.

[3] MS. B. des Klosters Ottobeuren Nr. 535. L. O. Nr. 106 (vgl. oben S. 19 Anm. 1).

[4] Zur Geschichte des Bauernkrieges in Ottobeuren vgl. M. Feyerabend a. a. O. III 38—71. — F. L. Baumann, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben: Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart CXXIX (Tübingen 1876) öfters. — F. L. Baumann, Akten zur Geschichte des deutschen Bauernkrieges (Freiburg i. B. 1877) öfters. — F. L. Baumann, Geschichte des Allgäus III (Kempten 1894) öfters.

[5] Vgl. namentlich Ep. IV 21 22 25 26 30 31 32 35.

du dich mit vielen Worten zu entschuldigen — aber es ist doch bekannt, daß du selbst die Hauptursache der Lostrennung der Bauern von ihren Herren geworden bist. . . Du hast dich dem Papste entgegengestellt, hast die von Gott eingesetzten Bischöfe verachtet, du lehnst die Traditionen und Satzungen der Kirche ab und verurteilst die allgemeinen Konzilien. Alles, was bis jetzt in der Kirche heilig gegolten, zerpflückst und zerreißest du. . . . So haben allmählich die Untertanen das Joch des Gehorsams abgeschüttelt, haben nach Freiheit gestrebt, die du so sehr in deinen Büchern verkündigst. So wurden sie zügellos und haben wie ungezähmte Pferde den Reiter abgeworfen. Sie stürmten die Klöster, raubten und plünderten und brannten. Sie besetzten die Burgen der Adeligen und machten Beute. Ihre Verschwörung ging durch ganz Deutschland, sie weigerten sich gemeinsam, der Obrigkeit zu gehorchen. Die erste Ursache all dieses Elends bist du, o Luther, wie deine Schriften bezeugen." Und ein anderes Mal sagt er in der gleichen Schrift: ,,Was hat die Häresie Luthers in ganz Deutschland geschaffen, als Uneinigkeit, Verwirrung, Aufstand? Das ist offenbar geworden im Bauernkrieg. Daß lutherische Verschwörer an einzelnen Orten mitgewirkt, ist klar. Der Prediger in Memmingen (Schappeler) hat das mit eigenen Worten zugestanden, als er in einer Predigt sprach: ,Das sind meine Bauern, die ich zu dem Werke angestiftet. Aber das Ende ist noch nicht da. Es reicht nicht, daß sie die Klöster zerstören: sie müssen den Reichen ihre Ringe von den Fingern und ihre goldenen Ketten vom Halse nehmen und ihre Burgen von den Bergen stürzen.' Das ist wörtlich eingetroffen. . . . Die Lutheraner sind die Urheber solcher Übel" [1]. Ellenbog nahm später Anlaß, die Behauptung, daß leibliche Knechtschaft nicht mit der christlichen Freiheit in Einklang zu bringen sei, in einem Traktat ,,de servis et servitute corporali" zum Gegenstand der Erörterung zu machen [2].

Von da ab sah er in der Reformation die Ursache alles Übels. Luther spricht schmeichelnde Worte von Freiheit. Aber die Freiheit wird mißbraucht zur Schlechtigkeit. Er führt neue Riten ein und verspricht die Urkirche wieder herzustellen. . . . An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. . . . Seitdem die lutherische

---

[1] Tractatus (tertius lutheranorum errores . . describens. Cod. II 302 in der Klosterbibliothek Ottobeuren.

[2] De servis et servitute corporali. Cod. II 302 in der Klosterbibliothek Ottobeuren.

Treulosigkeit herrscht, gibt es überall Zwietracht und Krieg. Die Andacht hört auf, nicht nur zu den Heiligen, sondern auch zu Gott. Mit Recht sagt der Komiker: „Wir werden durch Freiheit alle schlechter.“ Wir lieben Gott nicht mehr wie einst. Wir erklären, daß erlaubt ist, was uns gefällt. . . . Der Sohn kämpft gegen den Vater, der Bruder gegen den Bruder, die Frau gegen den Mann, um die lutherische Häresie zu verteidigen. . . . Mönche, die beten wollen, werden als Heuchler bezeichnet, als böse Menschen, die auf Grund eigener Verdienste, nicht der Verdienste Christi den Himmel zu gewinnen versuchen. Gute Werke werden als eitles Rühmen erklärt, das mit dem Glauben nichts zu tun hat. . . . Mäßigkeit und Sparsamkeit wird gering geschätzt. Das vierzigtägige Fasten wird in frivoler Weise verletzt. . . . Es gibt keine Keuschheit, keine Enthaltsamkeit mehr. Die Lutheraner raten allen Klosterbewohnern, die Klöster zu verlassen, Frauen und Männer zu nehmen. Mönche verbinden sich mit Nonnen, nur mit lutherischer Dispense usw. [1] Ja, seitdem es den Mönchen freigestellt ward, ihr Kleid abzulegen, die Ohrenbeichte abgeschafft, die Anrufung der Heiligen aufgegeben, die Autorität der Kirche vernichtet ist, ist die Welt voll frevelhafter Menschen [2]. Jetzt ist es soweit, daß Häresie nicht mehr gestraft wird und kirchliche Zensuren wertlos werden. Jeder kann sagen und schreiben, was ihm beliebt. Jeder noch so verkehrte Satz findet seine Verteidiger. Jeder kann die Heilige Schrift auslegen. Lederer und Schneider und Weber reden darüber, und wenn sie auch den Text nicht lesen können, sie streiten mit den gelehrtesten Theologen [3].

Mit Aufmerksamkeit ist er den kirchlichen Ereignissen in seiner Umgebung und in der Welt draußen gefolgt. Er meint, die Memminger müßten verblendet sein, daß sie ihren Prediger Simpert Schenk als Autorität betrachten, obwohl er sich fortwährend widerspricht [4]. 1534 berichtet er einem Schweizer Freunde von den Klosterstürmen, die in Kempten, Isny, Lindau stattgefunden [5]. Er hat vom Tode Zwinglis erfahren [6] und von den

[1] Tractatus (tertius) Lutheranorum errores . . describens. Cod. II 302 in der Klosterbibliothek Ottobeuren.

[2] Ep. VIII 63 an Wolfgang Rychart, 10. Aug. 1540.

[3] Orandum, quod oratio salubris et utilis, ad Joannem Ellenbog. Cod. Nr 535 in der MS. B. des Klosters Ottobeuren (L. O. Nr. 106).

[4] Ep. V 77 an Jakobus Stopel, 16. Mai 1531.

[5] Ep. VI 51 an Jakobus Bers, 9. Juli 1534.

[6] Ep. V 92 an Jakobus Bers, 9. Dez. 1531.

Ehestreitigkeiten Heinrichs VIII. und dem Martyrium des Bischofs John Fisher von Rochester und verschiedener Mönche in England gehört [1]. Dem auf Juni 1540 ausgeschriebenen Religionsgespräch zu Hagenau sah er mit großem Interesse entgegen und bat seinen in Straßburg weilenden jungen Freund Bartholomäus Wolfhart um sofortige Mitteilung über die Ergebnisse [2], nahm auch gegen dessen Beurteilung der Frage der Kirchengüter Stellung [3]. Und als dasselbe in den April- und Maitagen des Jahres 1541 in Regensburg seine Fortsetzung fand, erhielt er von dem ihm befreundeten Dekan von Wettenhausen die Verse eines Lutheraners zugesandt, die eine Anspielung auf die von den Parteien aufgestellten Kolloquenten: Pflug, Eck und Gropper, Melanchthon, Butzer und Pistorius (Beck) enthielten:

Man pflugt, man egkt, und gropt dar zu
Das Babel bleyben muß bey ru.
Man milcht, man butzt und beckt der glich
Das Syon bstat mit irem reijch.
Ain streytt haben die zwo parteyen,
Ratt welcher tail got die nechnert sey [4].

Er selbst hatte gesagt, daß dieser Regensburger Tag Hoffnungen wecke: freilich, wenn der Papst den Nutzen, die Ruhe und die Ehre der Gesamtkirche nicht höher schätze als seinen Privatvorteil, werde der Reichstag wie eine wertlose Bulle vorübergehen [5]. Seine Enttäuschung über den Ausgang war eine große.

Auch die Streitliteratur hat er einigermaßen verfolgt. Am Anfang dünkte ihm allerdings vieles neu, was ein neugläubig gesinnter Begleiter seines Bruders bei einem gelegentlichen Besuch in Ottobeuren vorbrachte: die lutherischen Bücher waren im Kloster durch die Dekrete Leos X. verboten gewesen [6]. Aber später hat er verschiedene Werke von Luther, so namentlich dessen 1523 erschienene Schrift vom „Munchskalb“ gelesen und

---

[1] Ep. VII 23 an Petrus Seuter, 30. Jan. 1536.

[2] Ep. VIII 64 Bartholomäus Wolfhart an Nikolaus Ellenbog, 14. Aug. 1540. Zum Religionsgespräch von Hagenau vgl. L. Pastor, Die Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. (Freiburg i. Br 1879) 184—98.

[3] Ep. VIII 77 an Bartholomäus Wolfhart, 11. Jan. 1541.

[4] Ep. VIII 97 an den Dekan von Wettenhausen, am Tag des hl. Ägidius 1541.

[5] Ep. VIII 88 an Abt Wolfgang von Kempten, am Tage der Apostel Philippus und Jakobus 1541. — Vgl. L. Pastor a. a. O. 218—78.

[6] Orandum, quod oratio salubris et utilis, ad Joannem Ellenbog (um 1526): Cod. Nr. 535 in der MS. B. des Klosters Ottobeuren. L. O. Nr. 106, Anfang.

abgeschrieben [1]. Nur das Büchlein von Ambrosius Blarer, das 1535 unter dem Titel erschien: „Bericht von dem Widerruf, so er bei dem Artikel des hochwürdigen Sakraments des Leibs und Bluts unseres Herrn Jesu Christi gethan haben soll", sandte er ungelesen wieder zurück: Er wolle seine Zeit nicht mit solchen Possen vergeuden. Ein abtrünniger Mönch werde ihn nie überzeugen [2]. Sonst aber wollte er den Gegner hören. Er las nicht nur den Bericht über das Religionsgespräch von Baden 1526 und Murners lateinische Übersetzung (acta Murneri) mit Freude [3]: als er von der im Januar 1528 gehaltenen Disputation von Bern nur Ecks Widerlegung erhielt, erbat er sich eigens die Akten von einem Freunde [4]. Gelegentlich erwähnt er, daß er die Dialoge Johannes Hoffmeisters gelesen [5], und nicht genug zu rühmen weiß er Witzels Werke [6] und Briefe [7]. Bei einem Konzil mußte dieser gelehrte Mann anwesend sein! [8] Und namentlich haben sich die Beziehungen zu Eck immer inniger gestaltet: Er ist ihm „fast das einzige Auge der Zeit, das die Kirche der Sonne gleich erleuchtet". Er bittet Gott, daß sie „ihn gesund behalten und seine einzigartige ausgezeichnete Gelehrsamkeit kosten dürften noch viele, viele Jahre." [9]

[1] Ep. V 20 an Nikolaus Schlaur, 20. Sept. 1529.

[2] Ep. VI 94 an Ludwig Han, 1535; VI 98 an Wilhelm von Rietheim, am dritten Bittage 1535. — Über das Werk Blarers vgl. Th. Pressel, Ambrosius Blaurers, des schwäbischen Reformators Leben und Schriften (Stuttgart 1861) 331—48.

[3] Ep. V 8 an Johannes Mair, am Tag des hl. Johannes des Täufers 1529. Geiger, Nicolaus Ellenbog 178 f. Über die Herausgabe der Badener Disputationsakten vgl. Th. v. Liebenau, D. Thomas Murner (Freiburg i. Br. 1913) 224—28.

[4] Ep. V 87 an Johannes Mair, 30. Aug. 1531. Über die Ausgabe der Berner Disputationsakten und die Widerlegung derselben durch Eck vgl. Th. Wiedemann, D. Johann Eck (Regensburg 1865) 570—72.

[5] Ep. VIII 37 an Wilhelm von Rietheim, 25. Aug. 1539. Über das Werk Hoffmeisters vgl. N. Paulus, Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister (Freiburg i. Br. 1891) 69 74 384. In dem Briefe eine von Abneigung gegen Butzer erfüllte Deutung von dessen Namen.

[6] Ep. VII 1 an Wilhelm von Rietheim, 18. Juni 1535. Über die Übersetzung einer Schrift Witzels ins Lateinische siehe Geiger, Nicolaus Ellenbog 108.

[7] Ep. VIII 12 an Kaspar Summer, 1. Mai 1539. Die Briefe Witzels waren 1537 erschienen: Epistolarum, quae inter aliquot centurias videbantur partim profuturae theologicarum literarum studiosis, partim innocentis famam adversus Sycophantiam defensurae libri quatuor Georgii Vvicelii. Lipsiae, Excudebat Nicolaus Vuolrab MDXXXVII. Vgl. G. Richter, Die Schriften Georg Witzels bibliographisch bearbeitet (Fulda 1913) 183—86.

[8] Ep. VII 1 an Wilhelm von Rietheim, 18. Juni 1535.

[9] Ep. VI 86 an Johannes Eck, 5. März 1535. Geiger, Nicolaus Ellenbog 192—94 (die dort gegebene Jahreszahl 1533 beruht wohl auf einem Druckfehler).

Aber Ellenbog hat auch selbst zur Feder gegriffen. In einer ganzen Reihe von kleinen Schriften suchte er einzelne Punkte der katholischen Theologie gegen Angriffe herauszustellen. Vielleicht eine seiner ersten in dieser Absicht geschriebenen Abhandlungen war die um 1526 entstandene „Responsio ad nonnullas quaestiones factas de papa"[1]. Er war um sein Urteil gebeten worden über die Fragen, ob der Papst das Haupt der Kirche und das Kollegium der Kardinäle der Körper der heiligen römischen Kirche seien; ob der Papst der wahre Nachfolger des Apostelfürsten Petrus sei. Martin Luther verwirre mit diesen und ähnlichen Fragen fast die ganze Kirche. . . . Das ganze Heil stehe in Gefahr, täglich entstünden Schismen, überall gewinne die Empörung Kraft. . . . Solche Fragen seien bisher von den Christusgläubigen in pietätvoller Weise zur Erörterung zugelassen, aber nicht von jedermann leichtsinnig aufgeworfen worden. . . . Aber das sei eine Zulassung Gottes wegen der Sünden der Menschen. Früher sei an der päpstlichen Kurie alles wohl bestellt gewesen. Die Päpste seien in Wort und Tat Vorsteher gewesen. Jetzt habe ihr ungeordnetes Leben ihre Autorität verachten gelehrt. Jeder Frevel finde sich dort. Das Salz sei schal geworden und deshalb werde es hinausgeworfen. Aber der Schluß sei doch unberechtigt. Der Papst sei stets als Haupt der Kirche betrachtet worden. Jeder Staat müsse ein Haupt haben. Die Monarchie sei die beste Staatsform. Schon im Alten Testamente habe es nur einen Hohenpriester gegeben. Und so sei es auch im Neuen. Wie nur ein Christus und nur ein Haupt, so auch nur ein Papst. Aber sein Talent und seine Wachsamkeit reicht nicht aus. Deshalb sind ihm die Kardinäle an die Seite gegeben. Und da die Kirche auf dem ganzen Erdkreis zerstreut ist, gibt es auch Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe usw., aber immer in Gehorsam unter dem Papst. Und diejenigen, die im kirchlichen Leben untergeordnet sind, müssen den Päpsten in erlaubten Dingen gehorchen, auch wenn dieselben ein weniger billigenswertes Leben führen. Das lehrt schon die Heilige Schrift. Denn Christus, das (auch von den Gegnern anerkannte) Haupt der Kirche, hat vor seinem Scheiden den Petrus und die übrigen Apostel zur Leitung der Kirche zurückgelassen. Und nach ihrem Tode mußten andere eingesetzt werden. Und weil jede Mehrheit ein Unsegen ist, ist die Gewalt in einem zusammengefaßt, und

[1] Responsio ad nonnullas quaestiones factas de papa in MS. B. des Klosters Ottobeuren Nr. 535. L. O. Nr. 106.

zwar im römischen Bischofe. Ihm hat deshalb fast die ganze katholische Kirche soviele Jahrhunderte ohne Zögern und ohne Wanken gehorcht. Und soll man deshalb den Papst nicht mehr als Haupt der Kirche anerkennen, weil er schlecht ist und ein weniger ehrbares Leben führt? Dann müßte man auch Fürsten und Könige absetzen, denn auch bei ihnen finden sich ungerechte, und zwar ziemlich viele. Die Würde selbst wird durch das schlechte Leben nicht beeinträchtigt. Wenn ein Papst schlecht ist und ein unehrbares Leben führt, dann soll er abgesetzt werden und ein Würdiger an seiner Statt aufgestellt werden. Aber das soll von denen geschehen, denen es zusteht und die es mit Recht tun können. Wenn wir nicht Verächter Gottes sein wollen, müssen wir dem Papste gehorchen. Wenn es jedem Bischof freistünde, in seiner Diözese nach seinem Gutdünken Verfügungen zu treffen, würden leicht Schismen in den Diözesen entstehen. . . . Daß aber gerade der Bischof von Rom als oberster Bischof aufgestellt wird, und nicht vielmehr der Bischof von Salzburg oder Mainz oder Trier, sei das Ergebnis einer anderen Erwägung. Wir sehen, daß das Kaisertum einst bei den Griechen war und jetzt auf die Römer übertragen worden. Und es könnte infolgedessen nicht auffallend scheinen, wenn nach dem Tode eines Papstes durch die Stimme des gesamten Volkes ein anderer Bischof erprobten Wandels zum Papste gewählt würde, sei es, daß er in Frankreich oder in Spanien oder in Ungarn oder in Polen wäre; und er könnte die Stellung des Statthalters Christi ebenso in Deutschland ausfüllen wie in Rom. Aber wir wollen diese Ehre doch Rom übertragen wegen seines Alters und wegen der besonderen Verehrung für die Apostel Petrus und Paulus. Vielleicht war es doch nicht müßig, daß unser Herr und Heiland Jesus Christus geboren werden wollte zu einer Zeit, da die Römer die Herrschaft über die ganze Welt innehatten, um anzuzeigen, daß auch die römische Kirche allen anderen gebieten sollte. Und deshalb sandte er dorthin die Apostelfürsten Petrus und Paulus. Dazu kommt etwas anderes. Wenn die Wahl des Papstes in verschiedenen Nationen und Reichen erfolgen müßte, gäbe es Anlaß zu Streitigkeiten und Schismen. Darum ist diese Aufgabe den Kardinälen zugewiesen. Wenn sie doch immer bei der Wahl Gott allein vor Augen hätten und Gunst, Furcht und eigenen Vorteil außer acht ließen! So aber lassen sie sich mit Geld bestechen und wählen einen Mann zum Papste, den sie nicht wählen sollten. Und so kommt es, daß der Papst

nicht durch die wahre Türe eintritt, sondern eher als Dieb und Wolf erfunden wird denn als Hirte der Schafe des Herrn, und daß ob seines schlechten Lebens Würde und Ansehen des Papsttums der Verachtung anheimfallen, und das von Tag zu Tag mehr. Gebe doch Gott, daß Priester und Volk sich zum Besseren wenden und Friede und Eintracht der Kirche wiedergeschenkt werde!

In ähnlicher Weise hat Ellenbog andere Punkte erörtert, so den Wert des Gebetes in dem Traktate ,,Orandum, quod oratio salubris et utilis" [1]. Der Heiligenverehrung hat er mehrere Abhandlungen gewidmet: ,,Adclamatio electorum in patria ad eos qui sanctos invocandos negant" [2]; ,,Sermo de sancta Felicitate" [3], ,,Sermo in translatione S. Alexandri de veneratione sanctorum" [4], sämtliche zwischen 1526 und 1529 entstanden; ,,De fraternitate seu navicula sanctae Ursulae", nach 1532 verfaßt [5]; ,,Tractatus (quartus) de angelorum et aliorum electorum honore et invocatione. Item de sanctorum reliquiis et imaginibus", um 1539 geschrieben [6]. 1529 bat ihn sein Freund Gallus Knoeringer in Füssen [7] des öfteren Malen, ein Syntagma über die armen Seelen zu schreiben [8]. Nach einigem Zögern erklärte sich Ellenbog bereit und bald konnte er ihm die ,,Adclamatio animarum in purgatorio adversus negantes purgatorium" [9] senden. Er kam später wieder auf diese Frage zurück in seinem Traktatus ,,De purgatorio et mortuorum suffragiis" [10].

[1] Orandum, quod oratio salubris et utilis ad Ioannem Ellenbog, in MS. B. des Klosters Ottobeuren. Nr. 535. L. O. Nr. 106.

[2] Adclamatio electorum in patria ad eos qui sanctos invocandos negant, in MS. B. des Klosters Ottobeuren Nr. 535. L. O. Nr. 106.

[3] Sermo de sancta Felicitate, in MS. B. des Klosters Ottobeuren Nr. 535. L. O. Nr. 106.

[4] Sermo in translationem Sancti Alexandri, de veneratione sanctorum, in MS. B. des Klosters Ottobeuren Nr. 535.

[5] Ellenbogii opuscula, cod. lat. Par. 3660, I, f. 2—11. Geiger, Nicolaus Ellenbog 94 f.

[6] Tractatus (quartus) de angelorum et electorum honore et invocatione. Item de sanctorum reliquiis et imaginibus, in Cod. II 302 der Klosterbibliothek Ottobeuren.

[7] Vgl. über ihn: D. Leistle, Wissenschaftliche und künstlerische Strebsamkeit im St. Magnusstifte zu Füssen (Brünn 1898) 36—38.

[8] Ep. IV 96 Gallus Knoeringer an Nikolaus Ellenbog, Oktav von Johannes d. Evangelisten 1529; V 10, 25. Juni 1529.

[9] Ep. V 11 an Gallus Knoeringer, 11. Juli 1529; V 12 an Gallus Knoeringer, am Tage des hl. Apostels Jakobus 1529. — Adclamatio animarum in purgatorio adversus negantes purgatorium, in Cod. lat. Paris. 1548 f. 37v—56v. Geiger, Nicolaus Ellenbog 97—100.

[10] De purgatorio et mortuorum suffragiis, in Cod. II 302 der Klosterbibliothek in Ottobeuren.

Gegen die Abendmahlslehre Ökolampads und Zwinglis war seine Schrift ,,De veritate Corporis et Sanguinis Christi in eucharistia" gerichtet, die er nach der Angabe der Handschrift am 11. Februar 1539 vollendete [1]. Weitere Schriften beschäftigten sich mit der Berechtigung und der Bedeutung der guten Werke [2], mit der Lehre, daß man auch nicht ausdrücklich in der heiligen Schrift Ausgesprochenes zu halten habe [3]. Ganz besondere Arbeit hat er der Verteidigung des Mönchstandes gewidmet. Als er 1529 die Schrift Luthers vom ,,Munchskalb" gelesen [4], faßte er den Entschluß, ,,zur Verteidigung des mönchischen Lebens" etwas zu schreiben [5]. 1532 war die confutatio vollendet [6], und da sie ihm zu leidenschaftlich schien, fertigte er 1534 eine Abschrift [7]. Sie sucht Satz für Satz Luthers Ausführungen zu widerlegen. Er griff 1538 den Gegenstand nochmals auf [8], und kurze Zeit darauf behandelte er das Thema ein drittes Mal, indem er alle Stellen der Heiligen Schrift zusammenstellte, die ihm für das Mönchsleben zu sprechen schienen [9].

Vielleicht das Schärfste, was Nikolaus Ellenbog gegen die Neuerer geschrieben, ist sein 1539 verfaßter ,,Tractatus Lutheranorum

---

[1] Ep. VII 89 an Konrad Karst, am Tage des hl. Evangelisten Johannes 1538 (die in der Hs. gegebene Jahreszahl 1539 ist ein Schreibfehler Ellenbogs). — De veritate Corporis et Sanguinis Christi in eucharistia. Cod. lat. Paris. 3660, II, f. 122r—144r. Geiger, Nicolaus Ellenbog 95—97.

[2] Tractatus (primus) de operibus bonis, in Cod. II 302 der Klosterbibliothek in Ottobeuren. Enthält auch Äußerungern über Luthers Ablehnung des Jakobusbriefes. — Auch der Traktat ,,De pietate" in der gleichen Hs. gehört hierher.

[3] Tractatus (quintus), etiam non expressa in scriptura observare debere, in Cod. II 302 der Klosterbibliothek in Ottobeuren.

[4] Deutung der zwei greulichen Figuren Bapstesels zu Rom und Munchkalbs zu Freyberg funden. Philippus Melanchthon. Doctor Martinus Luther (Wittenberg 1523). Vgl. darüber etwa: J. Koestlin-G. Kawerau, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften ([5] Berlin 1903) I 644 646. H. Grisar, Luther II (Freiburg i. Br. 1911) 120—24.

[5] Ep. V 20 an Nikolaus Schlaur, 20. Sept. 1529.

[6] Vituli monachilis Lutheri confutatio per fratrem Nicolaum Ellenbog Ottenpurrhanum pro monasticae vitae defensione. Cod. lat. Paris. 3548, f. 67r—130. Geiger, Nicolaus Ellenbog 84—89.

[7] Ep. VI 40 an Johannes Mair, 31. Jan. 1534.

[8] Confutatio spurcissimi cuiusdam libelli Martini Luter, simul et defensio monasticae vitae auctore fratre Nicolao Ellenbog, in Cod. lat. Paris. 3660, f. 1—122. Geiger, Nicolaus Ellenbog 89—94.

[9] Tractatus (secundus) de religiosis, et pro defensione vitae Monasticae, in Cod. II 302 der Klosterbibliothek in Ottobeuren.

errores et dolos peculiarius describens"[1]. An der Hand von Stellen aus der Heiligen Schrift, von der Genesis angefangen bis zur Apokalypse, sucht er ihre Lehren zu zeichnen und zu widerlegen. Er beginnt mit dem Satze der Genesis (6, 3): „Es wird mein Geist nicht ewiglich im Menschen bleiben, weil er Fleisch ist." Das paßt auf unsere Zeit. Wir leben fleischlich, und darum weicht von uns der Geist Gottes. Was verkörpert die lutherische Partei anderes als die Fleischlichkeit? Alle ihre Bücher sprechen von der Ehe, und sie raten sie auch den Priestern und Mönchen auf alle mögliche Art. Enthaltsamkeit hat bei ihnen keine Stelle. Und doch ist zweifellos Jungfräulichkeit und Zölibat vorzuziehen. Warum mahnen sie denn nicht die Kleinmütigen und stärken die Schwachen zum Kampfe gegen das Fleisch? usw. Er bekämpft in seinen umfangreichen Ausführungen (sie umfassen 77 Seiten) in verschiedenen Variationen besonders ihre Lehre vom allgemeinen Priestertum, ihre freie Auslegung der Heiligen Schrift, ihre Ablehnung des Papsttums, ihre Aufhebung des Fasten- und Abstinenzgebotes, ihre Abschaffung alter Gebräuche, wie der Bittage, ihre Verwerfung der Heiligenverehrung und der Verbindung mit den Seelen im Fegfeuer, ihre Verwendung weltlicher Gewänder und profaner Geräte beim Gottesdienst, ihre Hinwegsetzung über kirchliche Zensuren, ihre Lieblosigkeit, die sich besonders gegen die Mönche zeige, usw. Und er schließt: Luther scheint genügend gekennzeichnet als das Tier, von dem die Apokalypse im 13. Kapitel schreibt: „Und das Tier, das ich sah, war einem Pardel gleich und seine Füße wie Füße eines Bären und sein Mund wie der Mund eines Löwen." Ein Pardel sind Luther und seine Anhänger, verschiedenartig und verschiedenfarbig: sie lehren bald dieses, bald jenes. Und sie bleiben bei dem, was sie sagen, solange sie sehen, daß es dem Volke gefällt. Und wenn sie sehen, daß ihre Predigt kein Gefallen mehr findet, ändern sie in ihren Predigten ihre Worte und Gedanken und erklären, sie seien vorher nicht recht verstanden worden. Und die Füße der Lutheraner sind wie Füße eines Bären. Der Bär verteidigt sich mit den Vorderfüßen gegen seine Jäger und klug und tapfer schüttelt er die Speere ab, die auf ihn gerichtet waren. So setzt sich auch Luther mit seiner Hand, nämlich seiner Feder und seinen Schriften, auf wunderbare Weise gegen alle seine Gegner zur Wehr. Er hat noch kein Buch heraus-

[1] Tractatus (tertius) Lutheranorum errores et dolos peculiarius describens, in Cod. II 302 der Klosterbibliothek in Ottobeuren.

gegeben, das nicht strotzt von Schmähungen und Verleumdungen. Und wie das Brüllen aus dem Munde des Löwen weit und breit gehört wird, so ist jetzt die Häresie Luthers in der ganzen Welt verbreitet. . . . Der Drache hat Luther große Gewalt gegeben, weil unter Beihilfe des Satans fast die ganze deutsche Nation ihr verfallen ist. . . . Und soviel Häupter hat dieses Tier, als es häretische Glaubensartikel hat. Eines schien abgehauen, weil es zuerst von den Ablässen zu disputieren anfing: und es schien seine Arbeit getan. Aber es lebte wieder auf, und für das eine Haupt erstanden unzählige usw. . . . Wem sollte sein Evangelium nicht verdächtig dünken, da er dem Papst entgegentritt und die Kirche verachtet? Er lehnt die allgemeinen Konzilien ab. „Wenn du ein Sohn der Kirche wärest, hättest du beobachten müssen, was die Gesamtkirche beschlossen. Aber weil du die Gesetze der Kirche verachtest, verachtet auch dich die Kirche und erklärt dich als einen Verleugner des christlichen Glaubens, als einen Häretiker und Apostaten."

Die Leidenschaft, die hier, wie auch sonst zuweilen die Feder zu führen scheint, war eigentlich nicht Ellenbogs Art. Milde und versöhnlich hat er bis in seine letzten Jahre hinein Beziehungen zu Andersdenkenden aufrecht erhalten, wie zu dem Ulmer Stadtarzt Wolfgang Rychard, der auch in späteren Jahren noch auf dem Boden der Reformation stand, wenn auch sein ursprüngliches Interesse hierfür erkaltet war [1]; oder zu dem Arzte Ulrich Wolfhart, der in der Reformationsbewegung seiner Stadt Memmingen eine bedeutsame Rolle gespielt [2]. Und dessen Sohn Bartholomäus Wolfhart gegenüber hat er zwar seinen Standpunkt in der Frage der Kirchengüter mit aller Entschiedenheit verteidigt, aber trotzdem vorgeschlagen, trennende Fragen in ihren gegenseitigen Briefen nicht mehr zu behandeln [3]. Nein, was aus dieser Leidenschaft

---

[1] Vgl. über Wolfgang Rychard: Th. Keim, Wolfgang Rychard, der Ulmer Arzt, ein Bild aus der Reformationszeit: Theologische Jahrbücher XII (Tübingen 1853) 307—73. — A. Naegele, Beiträge zur Geschichte des Humanismus: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens XXXV (Salzburg 1914) 483—515 621—40.

[2] Er hatte beim Religionsgespräch in Memmingen 1525 präsidiert. J. G. Schelhorn, Kurtze Reformationshistorie 62 200. — M. Feyerabend a. a. O. III 37. Dazu die früher schon (S. 28 Anm. 2) angeführte Literatur zur Reformation in Memmingen.

[3] Ep. VIII 77 an Bartholomäus Wolfhart, 11. Jan. 1541.

spricht, sie erklärt und zum Teil entschuldigt, ist die Liebe zu seiner alten Kirche. Ihr wollte er dienen, und ihr hat er, in seinem Kreise und mit seinen Mitteln, gedient. Und das, was er im stillen Herzen ersehnte und erbetete, war die Einheit im Glauben [1].

[1] Vgl. Tractatus (tertius) Lutheranorum errores et dolos peculiarius describens: ad Matth. 15: O caelestis pater respice super hanc familiam tuam pro qua dominus noster Jhesus christus non dubitavit manibus tradi nocentium et crucis subire tormentum. Respice quaeso populum miserum, ut redeat . . ad ecclesiae unitatem . . .

Stationsgottesdienste in frühmittelalterlichen Bischofsstädten.

Von

Johann Dorn in Friedberg in Bayern.

Stationsgottesdienste galten bisher als eine ausgesprochen römische Einrichtung [1] und sind als solche vor allem dem katholischen Priester geläufig aus den Namen der Stationskirchen, die er an der Spitze der Meßformulare der Advent- und Fastenzeit sowie bestimmter Feste noch heute im Missale findet [2]. Auf Beispiele von Stationsgottesdiensten außerhalb Roms ist seit dem Erscheinen des unten zu besprechenden, 1782 gedruckten Buches von Würdtwein meines Wissens nicht mehr aufmerksam gemacht worden; und so konnte Ulrich Stutz in seiner für kirchliche wie profane Rechtsgeschichte gleich interessanten Untersuchung über Karls des Großen divisio von Bistum und Grafschaft Chur gegen die auf eine in ihrer Kürze nicht ganz klare Stelle gegründete Hypothese eines bischöflichen Wandergottesdienstes im karolingischen Chur neben anderen Gründen auch geltend machen, daß ein solcher außerhalb Roms bisher nicht nachgewiesen sei [3].

Diese Bemerkung von Stutz lenkte meine Aufmerksamkeit auf den Gegenstand und es gelang mir, eine Reihe von Quellen-

[1] Über die römischen Stationsgottesdienste vgl. Ferd. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines (Münster 1892) 315 324—328 351 361; Kirchenlexikon 11, 740 f.; Hartm. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 1 (Freiburg 1901), Register; Val. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, [2] von Ludwig Eisenhofer 2 (Freiburg 1912) 51—53.

[2] Auch im Meßformulare selbst finden sich mehrmals Anspielungen auf das Patrozinium der Stationskirche, so in der Oration des Sonntags Sexagesima, im Evangelium am Donnerstag und in der Lesung am Samstag der dritten Fastenwoche.

[3] Vgl. Ulrich Stutz, Karls des Großen divisio von Bistum und Grafschaft Chur (Historische Aufsätze Karl Zeumer zum 60. Geburtstag dargebracht, Weimar 1910) S. 107 [1]. Der Bischof beschwert sich bei Ludwig dem Frommen: „Tulerunt, domine, omnes ecclesias in circuitu sedis nostrae, quae antiquitus semper ab episcopis fuerunt possesse et in praedicta sede diebus singulis officia celebrabant.“

stellen zu finden, die auch für nördlich der Alpen gelegene Bischofsstädte die Übung eines bischöflichen Wandergottesdienstes teils erweisen, teils wahrscheinlich machen.

Was Chur betrifft, so halte ich allerdings die von Stutz vorgeschlagene und eingehend begründete Deutung des strittigen Satzes der zweiten Klagschrift Bischof Viktors von Chur für richtig und die Existenz eines Stationsgottesdienstes in der genannten Bischofsstadt für unerwiesen.

Klarere Andeutungen besitzen wir für Augsburg. Das vierte Kapitel der von Gerhard, seinem Freunde, verfaßten Lebensbeschreibung des heiligen Bischofs Ulrich erzählt uns anschaulich, wie dieser die Karwoche und die Osterfeiertage zubrachte. Am frühen Morgen des Palmsonntags oder schon tags zuvor begab er sich zur Kirche der heiligen Afra, sang dort die Messe von der hl. Dreifaltigkeit, segnete Palmen sowie andere grünende Zweige; dann zog er mit Evangelienbuch, Kreuz und Fahnen — auch ein Palmesel wurde bereits mitgeführt — begleitet von Geistlichen und vielem Volk unter frommen Gesängen bis zu dem Hügel „Perleich". Hier kam ihm der Domchor entgegen samt den Leuten, die in der Stadt zurückgeblieben waren, und jenen aus den umliegenden Ortschaften, die sich ihnen hier anschließen wollten. Ulrich hielt eine Predigt über das Leiden des Herrn, darauf zogen alle zusammen in den Dom S. Maria, wo die kirchliche Feier mit einer Messe abgeschlossen wurde. Die Gottesdienste der letzten Karwochentage sowie des Ostersonntags fanden anscheinend alle unter Teilnahme des ganzen Stadtklerus und sämtlichen Volkes in der Kathedrale statt; die Beteiligung des Klerus von S. Afra am Hochamt des Ostertages ist durch die Tischordnung des Festmahles verbürgt. Am Ostermontag hingegen feierte Ulrich in Gegenwart der gesamten Geistlichkeit die heilige Messe in S. Afra und spendete dort die Firmung [1].

De stationibus ecclesiae Moguntinae hat Stephan Alexander Würdtwein ein ziemlich umfangreiches Büchlein geschrieben [2]. Er behandelt darin jedoch nicht bloß Stationsgottesdienste im engeren Sinne, sondern beschreibt alle Prozessionen der Mainzer Domgeistlichkeit, gleichviel ob sie von dieser allein oder zusammen

[1] MG. SS. IV 391—393.

[2] Steph. Alexander Würdtwein, Commentatio historico-liturgica de stationibus ecclesiae Moguntinae . . . addito ecclesiarum Trevirensis et Coloniensis ritu illustrata. Moguntiae 1782.

mit dem Klerus anderer Kirchen ausgeführt wurden, gleichviel ob sie ein fremdes Gotteshaus oder einen Altar oder eine Kapelle des Domes selbst zum Ziele hatten. Leider unterläßt es Würdtwein fast durchwegs, Mitteilungen über das höhere oder geringere Alter der einzelnen Prozessionen zu geben. Doch trage ich kein Bedenken, manche davon in ihrem Ursprung auf alte Stationsgottesdienste zurückzuführen; vor allem solche, an denen nicht bloß die Domgeistlichkeit, sondern auch die verschiedenen Kollegiatkirchen der Stadt teilnahmen. Am Palmsonntag z. B. versammelten sich alle „ecclesiae secundariae" im Dom, um gemeinschaftlich mit den Domherren nach S. Alban zur Palmweihe zu ziehen [1]; am Osterfeste nahmen die Kanoniker von S. Peter, S. Stephan und S. Viktor am Gottesdienste der Kathedrale teil [2]; umgekehrt zogen der Domchor und die ecclesiae secundariae am Ostermontag ursprünglich nach S. Peter außerhalb der Mauern, am Osterdienstag nach S. Alban, am Ostermittwoch nach S. Jakob [3]; auch bei den Rogationsprozessionen schlossen sich in älterer Zeit anscheinend alle Kollegiatkirchen dem Dome an [4]; Christi Himmelfahrt feierten sie allesamt in S. Stephan [5], das Fest des hl. Martin selbstverständlich in der ihm geweihten Domkirche [6].

Würdtwein hat in sein Buch auch zahlreiche Mitteilungen über kirchliche Umzüge in Köln und Trier eingestreut. Doch vermissen wir auch hier genaue Altersangaben; ebenso läßt sich bei den Trierer Prozessionen nicht immer ersehen, ob sie eine außerhalb des Domes gelegene Kirche oder einen innerhalb desselben befindlichen Altar zum Ziele hatten und wer außer der Domgeistlichkeit noch daran teilnahm. Nur für den in der Kathedrale und der anstoßenden Liebfrauenkirche abgehaltenen Palmsonntagsgottesdienst und die am Mittwoch nach Jubilate stattfindende

---

[1] Würdtwein 4 18 140—155.

[2] Würdtwein 184 s.

[3] Würdtwein 190—195.

[4] Würdtwein 56 s; cf. 18 s 221—228.

[5] Würdtwein 223.

[6] Würdtwein 270—275. — Es sei hier noch auf zwei Urkunden aus den Jahren 1230 und 1251 verwiesen, in denen die Erzbischöfe Siegfried und Christian „propter excessum in stationibus Palmarum a decano et capitulo s. Victoris nobis et ecclesie nostre exhibitum" bzw. „quod (s. Petri et s. Stephani) canonici in quadam statione publica . . . misse se solempniis subtraxerunt", das Recht der Bestrafung solcher Fälle regeln (Valent. Ferd. de Gudenus, Codex diplomaticus exhibens anecdota . . . Moguntiaca 1 [Goettingae 1743] 504 s. n. 196; 613—616 n. 256).

„Statio luporum", eine sicher in sehr frühe Zeit zurückreichende Bittprozession nach Euren, ist die Beteiligung der Trierer Kollegiatkirchen ausdrücklich hervorgehoben [1]. Auch in einigen anderen Prozessionen dürften Überreste alter Stationsgottesdienste vorliegen [2].

In Köln begegnen uns gleichfalls mehrere von der Domkirche und den Kollegiatstiften gemeinschaftlich ausgeführte Prozessionen, so am Markusfest und am Montag der Bittwoche nach S. Maria im Kapitol, am Dienstag der genannten Woche nach S. Cäcilien, am Mittwoch nach S. Gereon; an Peter und Paul kamen alle Kollegiatstifte zur Kathedrale, desgleichen an Petri Kettenfeier und Mariä Lichtmeß; am Palmsonntag versammelten sie sich in S. Gereon, um von dort nach Vornahme der Palmweihe gemeinschaftlich zum Dome zu ziehen [3]. Von dieser alten Sitte berichten uns auch die Lebensbeschreibung Erzbischof Heriberts († 1021) und Cäsarius von Heisterbach. Beide melden, daß die Prozession auch die gleich S. Gereon außerhalb der ältesten Stadtmauern gelegene Kirche S. Maria-Ablaß berührte, wo der Erzbischof eine Predigt hielt und dem Volk „Ablaß" erteilte [4]. Von einem anderen alten Brauch, der als Überrest frühmittelalterlichen

[1] Würdtwein 144—146 216—219.

[2] Nicht ganz klar ist die Angabe Eberwins, Abtes von S. Martin in Trier (11. Jahrh.), der in seiner Legende des hl. Magnericus schreibt, er habe in sehr alten Aufzeichnungen seiner Kirche gefunden, daß dort „ut in aliis precipuis urbis aeclesiis statio, sedes et domus erat pontificis" (H. V. Sauerland, Trierer Geschichtsquellen des XI. Jahrhunderts [Trier 1889] S. 43). — Über Prozessionen der Trierer Klöster in die Domkirche und umgekehrt der Domherren nach den anderen Klöstern vgl. auch Hubert Bastgen, Die Geschichte des Trierer Domkapitels im Mittelalter (Paderborn 1910) 112—115. (Das Buch ist mir augenblicklich nicht erreichbar.)

[3] Würdtwein 215 246 267 s. 128 146. Über die Palmenweihe vgl. auch I. Frid. Matenesius, Peripateticus Christianus (Coloniae 1619) 48. Ob sich zu den stationes in S. Gereon, S. Ursula, S. Severin, S. Kunibert, S. Andreas an den Festen dieser Heiligen außer dem Domklerus auch die übrigen Stifte einfanden, teilt Würdtwein (S. 270 bzw. 276) nicht mit. Eine Prozession der Domherren zum Grab des hl. Maurinus an seinem Todestag erwähnt die Translatio s. Maurini (MG. SS. 15 2, 685). Wenn es dort heißt „duce Meginhero, nam episcopus aberat", so geht daraus hervor, daß für gewöhnlich der Erzbischof selbst die Prozession leitete.

[4] Vita s. Heriberti (MG. SS. 4, 747): Dominica sancta Palmarum clero praevio et sequente populo ad basilicam s. Mariae devenerat; ubi in eminenti stans, disputare gregi suo decreverat de perditissima prothoplasti inobedientia et de spe resurrectionis et gloria . . ."; Caesarius, Dialogus miraculorum VI 5, recognovit Iosephus Strange, (Coloniae 1851) 1, 347: „Ecclesia b. Mariae, ubi episcopis in die palmarum consuetudinis est populo indulgentiam facere".

Stationsgottesdienstes zu deuten sein dürfte, berichten ausführlich die Statuten des Kanonissenstiftes S. Maria im Kapitol. In der heiligen Nacht wohnte der Erzbischof der Mette im Dom bis zum neunten Responsorium bei, wurde dann auf einer Sänfte nach S. Maria im Kapitol getragen, wo er die erste Weihnachtsmesse sang; danach wurde er samt den ihn begleitenden Domgeistlichen beschenkt, ritt nun auf dem weißen Maultier, das ihm die Äbtissin gab, nach S. Cäcilien, um dort die zweite Messe zu feiern. Die Äbtissin dieses Kanonissenstiftes gab ihm ein weißes Pferd, auf dem er zurück zur Domkirche zog, in der sich sämtliche Kollegiatstifte zur dritten Messe einfanden [1]. Das älteste Zeugnis für diesen bischöflichen Wandergottesdienst an Weihnachten bildet eine angeblich 962 von Erzbischof Bruno zugunsten des Cäcilien-

[1] § 32 der Statuten des Kanonissenstiftes S. Maria im Kapitol (herausgegeben von Karl H. Schäfer, Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein 83 101); vgl. auch Hermann Keussen, Topographie der Stadt Köln im Mittelalter (Bonn 1910) 1,25*: Item dominus archiepiscopus Coloniensis in sacra nocte nativitatis Domini debet interesse matutinis in maiori ecclesia civitatis predicte et post nonum responsorium debet ascendere lecticam et omnes sui nobiles vasalli debent eum ducere ad ecclesiam beate Virginis in Capitolio, in qua cantabit primam missam et post „Agnus Dei" ministrabit corpus Christi domine abbatisse et toti capitulo canonicarum predicte ecclesie et finita missa domina abbatissa dabit sibi album mulum et decana par albarum cirotecarum ei, suppreposita bursam sericam, in qua debent esse tres floreni, et illi tres floreni in valore septem passarum Turonensium, et thesauraria candelam de tribus talentis et rotam et maiori preposito et decano cuilibet de duobus talentis et rotam et maiori subdecano, thesaurario, scolastico et duobus legentibus evangelium et epistolam cuilibet eorum candelam de uno talento et rotam et in mulo predicto dominus archiepiscopus equitabit ad s. Ceciliam (nach dem ersten römischen Ordo reitet auch der Papst auf einem Pferd zur Stationskirche, vgl. Probst, Sakramentarien 327 f.; ebenso bedient sich der Bischof von Tours bei der Palmsonntagsprozession eines weißen Pferdes, vgl. Edm. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus 3 [Antverpiae 1764] 75) et ibi cantabit secundam missam et faciet simili modo ut prius, et tunc domina abbatissa illius ecclesie dabit sibi album equum, in quo equitabit ad ecclesiam maiorem et ibi universe ecclesie canonicorum veniunt ad eam et cantabunt tertiam missam." Vgl. zu diesem zwar nur in der Fassung des 16. Jahrhunderts erhaltenen, aber sicher weit älteren Abschnitt die auch in den älteren Texten der Statuten enthaltenen §§ 10 und 15: „Item servent stationes suas et vigilias ad ecclesias et monasteria civitatis Coloniensis et extra civitatem et habent ad hoc suos cantus et orationes ex antiquo scriptos et statutos tanquam alii canonici seculares." „Item servent suas stationes ad exequias canonicorum et canonicarum civitatis Coloniensis et ipsi e converso ad eas cum signaculo s. crucis sicut ad alios canonicos seculares." Die Sitte, die drei Weihnachtsmessen nicht am selben Altare zu lesen, findet sich auch in S. Arnulf bei Metz; vgl. R. S. Bour, Die Benediktiner-Abtei S. Arnulf vor den Metzer Stadtmauern: Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte 19 (1907) 114; außerdem Martène 35 und 224.

stiftes ausgestellte Urkunde, die das Datum trägt: „Actum publice in ecclesia praedicta in sollempni nocte natalis Domini, quod est octavo kalendas Ianuarii, cum ibi agitur statio.“ [1] Nun sind allerdings in neuerer Zeit gegen die Echtheit des Stückes Bedenken erhoben worden [2]; mögen diese berechtigt und die Urkunde tatsächlich erst im 11. Jahrhundert entstanden sein oder nicht, die Übung jenes nächtlichen Wandergottesdienstes ist für die Zeit der Jahrtausendwende jedenfalls gesichert [3].

Für Metz bezeugt bereits die Regel Chrodegangs das Bestehen von stationes, am klarsten in Kapitel 34, wo von den matricularii gesagt wird, daß sie bisher „neque ad domum in stacionem publicam ad audiendum verbum Dei veniebant neque in reliquis stacionibus, sed erant omnes sedentes unusquisque in loca sua.“ [4] Über die Stationen im Dom gibt näheren Aufschluß das 8. Kapitel: „diebus dominicis vel festivitatibus sanctorum preclaris omnis ipse clerus . . ., qui foras claustra est, ad nocturnas et ad matutinas veniant et ipsis diebus stationibus suis parati custodiant, unusquisque in officio suo stet, donec missa peragatur.“

Gemeinschaftliche Prozessionen der wichtigsten und ältesten Metzer Kirchen fanden am Palmsonntag und am Feste des heiligen Markus statt. Über die Palmprozession berichtet ein im 12. Jahrhundert entstandenes Zeremoniale der Domkirche [5] folgendes:

---

[1] Theod. Jos. Lacomblet, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins 1, 61, Nr. 105.

[2] Otto Oppermann, Kritische Studien zur älteren Kölner Geschichte 3 (Westdeutsche Zeitschrift 21, 1902), 4—12.

[3] In Form eines Stationsgottesdienstes verlief auch die ursprünglich am zweiten, dann am dritten Freitag nach Ostern stattfindende Silvesterprozession (vgl. über sie Keußen a. a. O. 21* f., der in ihr einen alten Markumgang erblickt). Sie ging vom Dom aus und umzog die römische Stadtmauer; in S. Aposteln fand ein feierlicher Gottesdienst statt. — Eine ganz ähnliche Sitte bestand in Trier: „Feria sexta post „Misericordia Domini“ [zweiter Sonntag nach Ostern!] statio bannita, circuitur tota civitas. Baculum s. Petri portat d. praepositus usque ad s. Mathiam et postea archidiaconi secundum ordinem“ (Würdtwein 208 s.). — Vgl. über Köln auch noch unten S. 55 Anm. 1.

[4] Chrodegangus, Regula Canonicorum, herausgegeben von Wilhelm Schmitz (Hannover, 1889) 24; vgl. auch Kapitel 21 S. 14 und Kap. 30 S. 20): „et de illis festivitatibus unde abbatias in ista civitate vel foras in propinquo habemus . . .“

[5] Ich hoffe auf dieses Zeremoniale und andere alte liturgische Bücher der Metzer Kirche später an anderer Stelle ausführlich zurückkommen zu können. Hier mögen einige Verweise auf die von Aug. Prost, La cathédrale de Metz (Metz 1885 = Extrait des Mémoires de la Société d'archéologie et d'histoire de la Moselle 16, 1885) veröffentlichten Auszüge genügen.

„. . . . Sciendum autem, quod variis modis habet fieri. Quandoque enim fit tantum circa claustrum, quandoque per ante sanctum Salvatorem usque in thalamos et tunc quandoque ascenditur per gradus et reditur in domum, quandoque non ascenditur per gradus et itur per vivarium et de vivario itur per viam que ducit ad stationem et de statione reditur ad ecclesiam. Quandoque vero fit processio de maiori ecclesia ad s. Symphorianum, de s. Symphoriano in medium campum s. Arnulphi, de campo venitur ad Portam Serpentinam, de porta reditur ad ecclesiam per thalamos et per gradus et hec processio est episcopalis nec debet fieri sine episcopo [1]."

Von diesen drei Wegen dürfte der letzte, den die Prozession bei Anwesenheit des Bischofs zu nehmen pflegte, der ursprüngliche sein; die beiden anderen Wege dagegen werden ihre Festsetzung der Notwendigkeit, für den Fall ungünstiger Witterung Vorsorge zu treffen [2], und dem auch anderwärts zu beobachtenden Streben, große Prozessionen möglichst abzukürzen, [3] verdanken. Das Domzeremoniale beschreibt die dritte, feierlichste Art der Palmprozession also:

„De tertia processione palmarum que est episcopalis.

Fit a s. Arnulfo usque ad maiorem ecclesiam episcopo presente. Dominus enim episcopus facturus processionem in ramis palmarum debet sabbato precedente venire cum clericis suis ad s. Arnulfum et ibi intrare balneum, prandere et pernoctare [4]. Crastino vero die circa horam primam conventus s. Clementis debet venire ad s. Arnulfum . . . eadem etiam hora conventus s. Vincentii debet venire ad s. Symphorianum; canonici vero maioris ecclesie et s. Salvatoris . . . similiter ad s. Symphorianum, ita quod feretrum . . . precedat . . . cum . . . pervenerint ad s. Symphorianum, decanus vel alia persona sacerdotalis benedicat palmas ante altare

[1] Prost 333.

[2] Darum heißt es in der Beschreibung der ersten (kürzesten) Prozession: „si autem episcopus voluerit forte interesse huic minori processioni, quod ita fit propter pluviosum tempus vel propter aliam causam, expectet in ecclesia s. Marie, donec processio venerit" (Prost 333). Bemerkenswert ist, daß, wenn der Bischof an dieser kleinen Prozession teilnahm, auch die Kanoniker von S. Salvator erscheinen mußten; ähnlich mußten sie sich auch an Ostern zu Prozession und Messe einfinden, wenn der Bischof anwesend war (Prost 348), desgleichen an Lichtmeß (Prost 326).

[3] So wurden z. B. auch die Mainzer Rogationsprozessionen später verkürzt.

[4] Ähnlich berichtet die Vita s. Udalrici, daß Ulrich sich am frühen Morgen nach S. Afra begab, wenn er nicht bereits die Nacht dort zubrachte.

s. Symphoriani [1] . . . his factis eant omnes . . . ad processionem feretro . . . precedente, monachi vero sequantur; post monachos eunt domini . . . ad campum qui iacet inter s. Symphorianum et s. Arnulfum et dicitur campus s. Arnulfi . . . usque ad locum, ubi crux erecta est ab officialibus de Wapei, palleis sericis retro pendentibus et tapetis ante ipsam crucem prostratis. Notandum autem quod, quando domini exeunt de s. Symphoriano, debet exire episcopus de s. Arnulfo cum clericis suis et monachis et debet ire processionem usque ad predictum locum occurrendo processioni dominorum. Cum autem ambe processiones simul venerint et congregate fuerint in medio campo, fiet chorus ante ipsam crucem . . . domini . . . ex una parte . . . monachi . . . ex altera . . . et tunc discoperitur crux; qua visa omnes flectant genua cum episcopo. Post antiphonam legetur evangelium secundum Marcum. . . . Evangelio lecto episcopus ascendet super sedem sibi in alto paratam et faciet sermonem ad populum [2]. Quo facto omnes iterum surgent et ibunt ad processionem precedente feretro . . . monachi sequentur bini et bini ordinati, postea domini, ultimo loco episcopus. Et tunc cantabitur . . . donec ventum erit ante Portam Serpentinam, ubi etiam fiet chorus a dextris et a sinistris . . . moniales autem s. Glodesindis cantabunt versum „Unus autem“ super murum civitatis iuxta turrim . . . moniales s. Marie sanctique Petri incipient „Gloria, laus“ super murum civitatis ex alia parte iuxta turrim . . . quibus cantatis monachi s. Clementis et s. Arnulfi et s. Symphoriani revertuntur ad proprias ecclesias. Domini autem intrent civitatem, feretro precedente . . . monachis vero s. Vincentii sequentibus et dominis post monachos euntibus . . . . Notandum autem quod processio debet ire per ante s. Vitum, domine vero s. Petri debent ibi expectare, donec omnes domini pertransierint. Item processio

[1] Es ist zweifellos noch eine zweite Palmenweihe durch den Bischof selbst in S. Arnulf anzunehmen; vgl. auch die Notiz aus dem Petit cartulaire de Saint-Arnould (über dieses E. Müsebeck, Die Benediktinerabtei St. Arnulf vor Metz in der ersten Hälfte des Mittelalters, Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte 13, 1901, 197): „annis singulis convenientibus inibi (S. Arnulf) conventualibus ecclesiis et canonicis et clero et populo palmarum a presule sedis fit consecratio et omnes presbiteri tocius civitatis tenentur venire in eadem ecclesia ad consecrationem palmarum, antequam canonici veniant, et debent mittere palmas suas ad consecrandum,“ (Prost 296). — Irrig ist die Vermutung Müsebecks a. a. O. 166, in der Palmprozession habe sich die Erinnerung an die Übertragung des Bischofssitzes von der einen Kirche zur anderen erhalten.

[2] Vgl. die Predigt Ulrichs am Perlach in Augsburg und Heriberts bei Maria-Ablaß in Köln!

debet ire per thalamos et per gradus ascendere . . .. Item iuxta s. Victorem, si necesse fuerit, incipietur ymnus iste ,,Vexilla regis" et cantabitur tractim usque ad introitum maioris ecclesie . . . antequam domini ascendant gradus, pueri separabuntur a processione et ibunt ad s. Iohannem . Quando autem domini intrabunt in ecclesiam, pueri occurrent eis . . . domini . . . cantando intrabunt chorum et post antiphonam incipietur statim tercia." [1]

Die ,,letania maior" am Markustage wird von derselben Quelle folgendermaßen beschrieben: ,, . . . postquam lectum est ad missam, maior campana debet pulsari tribus vicibus. Feretrum autem debet parari . . . sicut paratur in purificatione beate Marie. . . . Interim debent venire processiones tam monachorum quam monialium . . . . Interim vero descendant omnes portitores feretrorum cum feretris et vexillis in choro . . . post collectam cantor faciat precedere feretrum s. Clementis, secundo loco feretrum s. Marie, tertio s. Petri, quarto s. Symphoriani, quinto s. Arnulfi, sexto s. Martini, septimo s. Vincentii, octavo s. Glodesindis, nono et ultimo s. Stephani. Itaque baculus s. Materni feratur ante ipsum . . . post feretra eant moniales, deinde monachi eo ordine quo feretra . . . portantur. Ultimo loco eunt domini tam parvi quam magni bini et bini . . . fiat letania . . . donec perventum sit ante s. Simplicium. Debet autem sedes parari ante ecclesiam s. Simplicii, iuxta ulmum, supra quam debet poni feretrum s. Stephani . . . domini autem . . . ante feretrum debent facere stationem et sedere super sedes que sunt usque ad portas suburbii . . . moniales et monachi debent expectare cum feretris suis in alia parte ipsius vici, donec letania finiatur." Der Rückzug in die Stadt vollzieht sich in ganz ähnlicher Weise wie am Palmsonntag [2].

In Metz begegnet uns auch, ebenso wie in Mainz, Trier und Köln, die Sitte, daß der Domklerus in alten Kirchen der Stadt und des Suburbiums am Gedächtnistag der betreffenden Kirchenheiligen Station hielt. So zog die Domgeistlichkeit am Feste des hl. Arnulf zur gleichnamigen Abtei [3], am Feste des hl. Georg zur

[1] Prost 335—337.

[2] Prost 357—359.

[3] Es wurde dabei der Ring des Heiligen mitgetragen: ,,Custos . . . feret anulum s. Arnulfi in pixide. Cum autem domini pervenerint ad s. Arnulfum, monachi debent occurrere . . . et cum reverentia recipere anulum . . . postea debet ligari et poni in medio libro et custodiri ab ipso custode et a matriculario suo, ne forte aliquis furtive apponat manum . . . Post euvangelium feretur liber ille, in quo ligatus est anulus in choro et osculabitur ab ipsis dominis" (Prost 370).

Kirche dieses Heiligen [1]. Diese Sitte läßt sich bis ins früheste Mittelalter zurückverfolgen. Gregor von Tours erzählt, eine Verwandte des Boso Gunthramn sei mit reichen Schätzen in einer Kirche der Stadt Metz bestattet worden; wenige Tage später, am Fest des hl. Remigius, seien viele Bewohner der Stadt mit dem Bischof zur Kirche jenes Heiligen hinausgezogen, besonders auch die Vornehmen mit dem Herzog; inzwischen hätten die Diener des Boso Gunthramn das Grab des Weibes erbrochen [2].

Auch sonst finden sich bei Gregor von Tours gelegentlich Spuren von Stationsgottesdiensten. Es sei erinnert an Buch 5 der fränkischen Geschichte, Kapitel 4, wo berichtet wird, daß man zu Tours am Fest Epiphanie unter Chorgesängen aus der Hauptkirche zur Kirche des hl. Martinus zog, an Buch 6, Kapitel 11, wo erzählt wird, wie sich Bischof Theodor von Marseille zum Kirchweihfest eines vor der Stadt gelegenen Gotteshauses begab, an Buch 9, Kapitel 6, wonach Bischof Ragnemod von Paris an den Bittagen der Himmelfahrtswoche mit seiner Gemeinde feierlich die heiligen Stätten von Paris besuchte [3]; mehrmals erwähnt Gregor feierliche Prozessionen in der Stadt Avern, die offenbar mit Stationsgottesdiensten zusammenhängen, so an Ostern von der außerhalb der Mauern gelegenen Taufkapelle zur Hauptkirche, an Himmelfahrt Christi von der Hauptkirche zu einem anderen Gotteshause, endlich an Weihnachten [4].

Auch für gemeinschaftliche Palmsonntagsprozessionen besitzen wir aus einer Reihe französischer Bischofsstädte Zeugnisse;

---

[1] Mit dieser Prozession war eine Flußbenediktion verbunden; vgl. Prost 356 s. Das Zeremoniale erwähnt noch zahlreiche andere Prozessionen zu Kirchen und Altären an deren Patroziniumstag, z. B. Prost 329 363—371.

[2] Gregor von Tours, Fränkische Geschichte VIII Kap. 21, MG. Scr. rer. Merov. 1 336. — Vielleicht liegt auch in der eigentümlichen Sitte, das neugeweihte Feuer am Karsamstag von der Abtei S. Vinzenz zum Dom zu holen, ein Überrest eines früheren Stationsgottesdienstes vor. Das Zeremoniale beschreibt den Brauch also: „Cantata . . . nona unus de matriculariis debet ire cum laterna ad sanctum Vincentium ut afferat de igne qui ibi benedictus fuit, nec debet pulsari campana, donec nuntius reversus fuerit . . . et igne benedicto allato campana mediana que dicitur benedicta pulsetur. Qua pulsata pulsentur alie que sunt in aliis ecclesiis per totam civitatem extra muros scilicet et infra muros . . . interim vero si episcopus fuerit presens et ei placuerit celebrare divina, debet se preparare ad sanctam Mariam et induere vestibus sacerdotalibus“ (Prost 344 s.).

[3] MG. Scr. rer. Merov. 1, 195 s. 256 362; vgl. auch 98 (II, 34 Kap.) und 365 (IX, 9. Kap.).

[4] MG. Scr. rer. Merov. 1, 200 und 81 (V, 11. Kap. und II, 13. Kap.).

so enthält die zweite Hälfte des bekannten Theodulfschen Hymnus „Gloria, laus et honor" eine poetische Beschreibung der Palmsonntagsfeier zu Angers. Erst schildert Theodulf, wie sich die Scharen der heiligen Albinus, Johannes Baptist, Martinus, Saturninus, Petrus, Sergius, Maurilius, Anianus, Maria und Germanus versammeln; dann fährt er fort:

„Scandimus en sanctum Michaelis ad atria clivum,
Christe, tuus dulcis nos ubi iungit amor.
Quo sua pontifici iungatur turba benigno,
A capite et membris laus sonet ista deo.
Hinc pia Mauricii veniamus ad atria sancti,
Quo simul et laudum et vox sonet ista precum.
Illic et titulis nos mater colligat una,
Quae caput et specimen istius urbis habet.
Nostra ubi nos prex et benedictio praesulis ornet,
Cum laude ac mittat ad sua quemque loca." [1]

Schließlich sei noch auf die am Ende von Gregors fränkischer Geschichte stehende Bistumsgeschichte von Tours verwiesen, wo berichtet wird, Bischof Perpetuus, der dritte Nachfolger des hl. Martinus, habe die Fasten und Vigilien seiner Kirche neu geregelt. Gregor teilt uns aus einer zu seiner Zeit noch vorhandenen Aufzeichnung die folgende Ordnung der Vigilien mit:

„Natale Domini in ecclesia.
Epiphania in ecclesia.
Natale s. Iohannis ad basilicam domni Martini.
Natale s. Petri episcopatus ad ipsius basilicam.
Sexto Kalendas Aprilis resurrectio Domini nostri Iesu Christi ad basilicam domni Martini.
Pascha in ecclesia.

---

[1] MG. Poetae Latini aevi Carolini 1, 559. — Weitere Beispiele Martène 3, 71 74—77; vgl. auch 83, 126 s. 134 s. 171 178 180 182. — Für Laon erwähnt einen Stationsgottesdienst am Ostermontag Guibertus abbas s. Mariae de Novigento, De vita sua (Opera omnia, opera Lucae d'Achery, Lutetiae Parisiorum 1651) 505: „Feria igitur secunda post Pascha procedere moris est clericos stationem facturos apud s. Vincentium" (über die Kirche l. c. 649). — Aus Italien außerhalb Roms ist mir augenblicklich kein Beispiel von Stationsgottesdiensten in Erinnerung; doch sei auf das Kapitulare Karls II. von 876 verwiesen: „Et ut seculares et fideles laici diebus festis, qui in civitatibus sunt, ad publicas stationes occurrant, et qui in villulis et possessionibus sunt, ad publicum officium in plebe festinent" (MG. Capit. 2, 102).

Die ascensionis in basilica domni Martini.
Die quinquagesimo in ecclesia.
Passio s. Iohannis ad basilicam in baptisterio.
Natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli ad ipsorum basilicam.
Natale s. Martini ad eius basilicam.
Natale s. Simphoriani ad basilicam domni Martini.
Natale s. Litorii ad eius basilicam.
Item natale s. Martini ad eius basilicam.
Natale s. Bricii ad domni Martini basilicam.
Natale s. Hilarii ad domni Martini basilicam." [1]

Ein Zweifel, daß die Einrichtung der Stationsgottesdienste auch außerhalb Roms auf ehedem römischem Boden (aber wohl auch nur auf ehedem römischem Boden) [2] bestanden hat, ist nach dem oben Mitgeteilten kaum mehr möglich. Es fragt sich nun, haben wir es mit einer ins früheste Mittelalter zurückreichenden, allgemein verbreiteten Institution oder mit einer im Laufe der Zeit von Rom aus in die übrigen Bischofsstädte gedrungenen Sitte zu tun? Verdankt etwa der Stationsgottesdienst außerhalb Roms seine Entstehung den liturgischen Einheitsbestrebungen der Karolingerzeit und der durch sie hervorgerufenen großen Verbreitung römischer liturgischer Bücher? Gegen diese Annahme sprechen vor allem die Zeugnisse aus Gregor von Tours. Wir werden darum kaum irre gehen, wenn wir in den Spuren von Stationsgottesdiensten, die wir hier gesammelt haben [3], Überreste aus der frühesten Zeit unserer ältesten Bischofssitze erblicken,

---

[1] MG. Scr. rer. Merov. 1, 445.

[2] Doch wurde vielleicht die Palmprozession auch in manchen jüngeren Bischofsstädten nach alter Sitte gefeiert in Anlehnung an den biblischen Bericht vom Einzug Christi in Jerusalem und dem Entgegenkommen der Volksscharen. Die Palmprozession ging darum, wenn überhaupt von einem fremden Gotteshause, nicht zuweilen, wie Thalhofer 2, 613 schreibt, sondern regelmäßig von einer außerhalb der (ältesten) Stadtmauern gelegenen Kirche aus; S. Afra in Augsburg, S. Alban in Mainz, S. Gereon in Köln, S. Arnulf in Metz waren ursprünglich sämtlich Suburbankirchen.

[3] Es sei noch ausdrücklich betont, daß die hier gegebenen Nachrichten nicht das Ergebnis systematischer Nachforschungen bilden, sondern anläßlich anderer Studien gelegentlich gesammelt wurden. Es wird darum nicht allzu schwer fallen, weitere Beispiele von Stationsgottesdiensten namhaft zu machen; namentlich dürfte die Durchsicht der alten liturgischen Bücher französischer und italienischer Bischofsstädte Ausbeute versprechen.

zugleich Überreste einer Auffassung, die in der Bischofsstadt noch eine einheitliche (nicht in Pfarreien gespaltene) Gemeinde sieht, deren Hirte und Seelsorger der Bischof ist. [1]

[1] In letzter Stunde erhalte ich den Aufsatz K. H. Schäfers, Kirchen und Christentum in dem spätrömischen und frühmittelalterlichen Köln (Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein 98, 1916). Schäfer bringt S. 40—42 für Köln zwei weitere, mir unbekannt gebliebene Belege bei aus Gregor von Tours, De virtutibus s. Martini: „beatus autem Severinus Coloniensis civitatis episcopus . . ., dum die dominico loca sancta ex consuetudine cum suis clericis circuiret . . .“ (MG. Scr. rer. Merov. 1, 590) und aus den Gesta abbatum Trudonensium: „Aecclesia autem s. Pantaleonis ex privilegio Romano antiquitus hoc habuisse dicebatur, ut abbas loci illius . . . vicesque ageret archyepiscopi per civitatem in suis stationibus . . . (Rudolfus abbas) frequentabat stationes, quas agebat celeberrime Coloniensis populus, matronarumque plurimum devotus deo sexus. Clerus vero sine omni invidia solempne exhibebat ei obsequium, tanquam si haberet pre oculis ipsum archyepiscopum“ (MG. SS. 10, 304).

Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors des Großen.

Ein Beitrag zur Erforschung der literarischen Quellen Gregors des Großen

von

Hochschulprofessor Dr. **Ludwig Eisenhofer** in Eichstätt.

Die Zeit, in welche Gregors des Großen Leben und Wirksamkeit fällt, war eine Zeit der Erschlaffung wissenschaftlichen Lebens. Es äußert sich dies wohl am klarsten in dem Zurücktreten der eigenen Produktivität und in einer gesteigerten Rezeptivität, welche uns überhaupt als das kennzeichnende Merkmal des Wissenschaftsbetriebes der frühmittelalterlichen Theologie begegnet. Was frühere Jahrhunderte geschaffen, das wird in der Gegenwart verwertet; neue Gedankenschätze aufzuspeichern, dazu fühlte man in sich nicht mehr die Kraft: man war froh, das Gold zu münzen, und dachte nicht daran, neue Adern des edlen Metalles zu erschließen.

Gregor I., dessen organisatorischem Talente, Wirken und Erfolgen die Nachwelt durch den Beinamen des Großen gehuldigt, war ein Kind seiner Zeit. Wie er sie aber durch seinen praktischen Weitblick überragte, so nicht minder in der Eigenart seiner literarischen Tätigkeit. Nach der frischen Ursprünglichkeit einer neuen Gedankenwelt forscht man zwar vergeblich in Gregors Werken, um so mehr erfreut der zarte Takt und die Wärme der Empfindung, mit welcher er die Geistesarbeit einer vergangenen Periode für seine Zeit und — ohne daß er es ahnte — für die folgenden Jahrhunderte zu nutzen verstand. Wie weit überragt er nicht gerade durch diese Eigenschaften die enzyklopädische Gelehrsamkeit seines Zeitgenossen Isidor von Sevilla!

Es ist darum nicht ohne Reiz, im einzelnen nachzuweisen, was Gregor dem Erbe der Vergangenheit entnommen hat und was es unter seiner Hand geworden ist. Meines Wissens ist man

noch nicht in größerem Umfange an diese Arbeit herangetreten, so lohnend sie an sich wäre. Bei der Frage nach den Quellen Gregors richtet sich naturgemäß zuerst der Blick auf den hl. Augustinus, jenen „Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, dessen Blätter nicht verwelken und auf dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen" (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] 65). Augustinische Gedankenreihen begegnen in der Tat dem Leser der Schriften Gregors fast auf jeder Seite. Freilich ist es oft nur möglich den augustinischen Ursprung zu fühlen, ohne sofort den Beweis dafür bieten zu können. Denn — ein weiterer Vorzug der gregorianischen Schriften — Gregor hat seine Quelle innerlich verarbeitet, und wie ein eigenes Geistesprodukt, umkleidet mit der Individualität Gregors, tritt sie wieder zutage. Wer mit Hilfe der Schriften Gregors Textkritik an den Schriften des hl. Augustinus üben wollte, wie etwa mit den exegetischen Schriften des hl. Ambrosius an Philos Schriften, dürfte schwerlich in größerem Maßstabe auf seine Rechnung kommen. Auch Spätere, wie der gefeierte Beda Venerabilis, um von den Griechen ganz zu schweigen, haben es hierin dem hl. Gregor nicht gleichgetan.

Augustinische Ideen sind es auch, welche durch Gregors Homilien der Gedankenwelt des Mittelalters zugeflossen sind. Die Homilien waren die beliebteste, vielleicht auch häufigste Lesung aus den Schriften Gregors, die der Klerus fast Tag für Tag vornehmen konnte, nicht bloß in gewaltsam gekürzten Abschnitten, wie sie das Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae geschaffen und das jetzige römische Brevier beibehalten, sondern vollständig, jedenfalls vollständiger als heutzutage. Vielleicht — wir wissen es ja nicht — wird eine kommende Brevierreform auch hier eine Änderung zum Besseren eintreten lassen und anstatt der wenig charakteristischen Initien schönere Stellen aus dem sonstigen Inhalt der Homilien bieten und manche Perle praktischer Moral und asketischer Lebensauffassung dem Klerus wieder näher bringen.

Schlichte Lesefrüchte — gesammelt in Mußestunden — sind es, die ich im folgenden biete. Eine systematische Durchforschung lag mir ferne, sie werden andere besser vornehmen können. Vielleicht mag die mannigfache Übereinstimmung zwischen Gregor und Augustinus, die ich im folgenden darstelle, eine kleine Anregung hierzu bieten. Der Weg für eine solche Untersuchung war von selbst gewiesen. Es lag nahe, daß, wenn Gregor und Augustinus

sich überhaupt berührten, es dort geschehen mußte, wo sie in der Erklärung des evangelischen Textes oder bei einem gleichen Festanlaß zusammentreffen. Ein Blick in die Traktate des hl. Augustinus zum Johannesevangelium und in seine Sermones zeigte, daß diese Vermutung richtig war. Daß die augustinische Ideenwelt damit für Gregor nicht abgeschlossen war, ist selbstverständlich. Der Beweis hierfür ist jedoch schwieriger und für den gegenwärtigen Zweck zu umfangreich.

Wie Augustin löst Gregor (Hom. VII, 1) die Schwierigkeit, die sich aus den Worten des Täufers: ‚Non sum Elias' (Joh. 1, 21) und dem Ausspruch des Herrn ergibt: ‚Iohannes ipse est Elias' (Matth. 17, 12), in folgender Weise: ‚quia sicut Elias secundum Domini adventum praeveniet, ita Iohannes praevenit primum.' Augustinus (Tract. 4, 5 in Ioh. ev.) sagt wörtlich: ‚Et quod erat Iohannes ad primum adventum, hoc erit Elias ad secundum adventum.' In der gleichen Homilie, die nur eine Erweiterung augustinischer Gedanken darstellt, sagt Gregor (3): „Qui post me venit, ante me factus est." Sic namque dicitur „ante me factus" ac si dicitur ‚ante me positus'. Augustinus sagt wörtlich (Tract. in Ioh. ev. 4, 9): ‚Sicut iam diximus, antepositus est mihi.'

Eine der schönsten Homilien Gregors, ausgezeichnet durch die Tiefe des Gemütes nicht minder wie durch prächtige rhetorische Gestaltung, ist die Homilie (Hom. XIV) über den guten Hirten. Ihre Grundgedanken sind dem großen Kirchenlehrer von Hippo entnommen, die prächtige, zum Herzen sprechende Form ist das unbestrittene Eigentum Gregors. Zuweilen berührt sich Gregor mit Augustin sehr nahe, so daß auch wörtliche Anklänge nicht vermieden wurden. Gregor (3) sagt: ‚„Per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur et egredietur, et pascua inveniet (Ioh. 10, 9)." Ingredietur quippe ad fidem, egredietur vero a fide ad speciem, a credulitate ad contemplationem, pascua autem inveniet in aeterna refectione. Oves ergo eius pascua inveniunt, quia quisquis illum corde simplici sequitur, aeternae viriditatis pabulo nutritur. Quae autem sunt istarum ovium pascua, nisi interna gaudia semper virentis paradisi?' Der Papst hat diesen Gedanken dem Schlusse des 45. Traktates zum Johannesevangelium entnommen, wo Augustinus (15) wörtlich schreibt: ‚Non autem potest quisque per ostium, id est per Christum, egredi ad vitam aeternam, quae erit in specie, nisi per ipsum

ostium, hoc est per eundem Christum in ecclesiam eius, quod est ovile eius, intraverit ad vitam temporalem, quae est in fide. . . . per illud ostium, id est per fidem Christi egrediuntur, quoniam veri fideles moriuntur . . . veniendo, quo pastor ille praecessit, ubi numquam deinde moriantur . . . tunc vera pascua invenient ubi saturentur, qui esuriunt et sitiunt iustitiam (Matth. 5, 6); qualia pascua invenit cui dictum est: ,Hodie mecum eris in paradiso (Luc. 23, 43).' — Die Schilderung, welche Gregor in der gleichen Homilie (2) von dem Mietlinge gibt, berührt sich aufs engste mit Augustinus. ,Mercenarius quippe est', sagt Gregor, ,qui locum quidem pastoris tenet, sed lucra animarum non quaerit, terrenis commodis inhiat, honore praelationis gaudet, temporalibus lucris pascitur, impensa sibi ab hominibus reverentia laetatur.' Bei Augustinus (Tract. 46, 5) lesen wir: ,Quis est ergo mercenarius? . . . Non Christum gratis diligentes, temporalia commoda consectantes, lucris inhiantes, honores ab hominibus appetentes.'

In den einleitenden Gedanken zur XVIII. Homilie treffen wir wieder eine enge Berührung Gregors und Augustins. Anknüpfend an die Worte der Juden (Ioh. 8, 48) sagt Gregor (2): ,Accepta autem tanta contumelia (die Juden hatten Jesus einen Samaritaner genannt und für besessen erklärt), quid Dominus respondeat, audiamus: ,Ego daemonium non habeo etc.' Quia enim Samaritanus interpretatur custos et ipse veraciter custos est, de quo Psalmista ait: ,Nisi Dominus custodierit civitatem, in vanum vigilant, qui custodiunt eam (Ps. 126, 1) . . . respondere noluit Dominus: ,,Samaritanus non sum" sed ,Ego daemonium non habeo.' Duo quippe ei illata fuerunt: unum negavit, aliud tacendo consensit. Custos namque humani generis venerat; et si Samaritanum se non esse diceret, esse se custodem negaret. Sed tacuit, quod recognovit, et patienter repulit, quod dictum fallaciter audivit, dicens: ,,Ego daemonium non habeo." Die Übereinstimmung mit Augustinus (Tract. 43, 2 in Ioh. ev.) liegt klar zutage: ,Horum duorum sibi obiectorum unum negavit, alterum non negavit. Respondit enim et ait: ,Ego daemonium non habeo.' Non dixit: ,Samaritanus non sum'; et utique duo fuerant obiecta. Quamvis maledictum maledicto non reddiderit . . . pertinuit tamen ad eum negare unam rem, alteram non negare. Non frustra, fratres. Samaritanus enim interpretatur custos. Noverat se ille nostrum esse custodem. . . . Nisi Dominus custodierit civitatem, in vanum vigi-

labunt, qui custodiunt (Ps. 126, 1). . . . Ad hoc ergo solum quod daemonium non haberet, non autem se Samaritanum non esse respondit.‘

Offenkundig tritt die Benutzung der Traktate Augustins, sogar unter leichten stilistischen Ähnlichkeiten, in der am Ostersonntag oder in der Osterwoche gehaltenen XXII. Homilie hervor. Gregor (5) spricht: Et vidit et credidit (sc. Petrus). Quid, fratres, quid aestimandus est credidisse? Numquid, quia Dominus resurrexerat, quem quaerebat? Non utique . . . subiuncta quoque verba contradicunt cum dicitur: Nondum enim sciebant Scripturas, quia oporteret eum a mortuis resurgere. Quid ergo vidit et quid credidit? . . . credidit quod mulier dixerat, de monumento Dominum fuisse sublatum. Wörtlich sagt Augustin (Tract. 120, 9 in Ioh. ev.): ‚Quid ergo vidit? quid credidit? Vidit scilicet inane monumentum et credidit, quod dixerat mulier eum de monumento esse sublatum. Nondum enim sciebant scripturam, quia oporteret eum a mortuis resurgere.‘

Ein augustinischer Gedanke begegnet uns auch in der XXIII. Homilie, in welcher Gregor die Gastfreundschaft empfiehlt: Cur, sagt Gregor (1 u. 2), autem dicimus ‚vocant‘, cum illic scriptum est ‚Et coegerunt eum‘? Ex quo exemplo colligitur, quia peregrini ad hospitium non solum invitandi sunt, sed etiam trahendi. . . . Ecce Dominus non est cognitus dum loqueretur, et dignatus est cognosci, dum pascitur. Augustinus (Sermo 235, 3) schreibt: ‚Tene hospitem, si vis agnoscere Salvatorem‘ und (Sermo 236, 3): ‚Si invenire potestis et me vobiscum discipulum trahite.‘

Besonders nahe und zahlreich berühren sich Gregor und Augustinus in der XXIV. Homilie. Gregor legt sich die Frage vor (1): ‚Quaeri etenim potest, cur Petrus qui piscator ante conversionem fuit, post conversionem ad piscationem rediit; et cum Veritas dicat: ‚Nemo mittens manum suam ad aratrum, et aspiciens retro, aptus est regno Dei (Luc. 9, 62) cur repetiit, quod dereliquit?‘ Ebenso fragt Augustin (Tract. 122, 2 in Ioh. ev.): ‚Quid est ergo, quod nunc quasi apostolatu relicto fiunt quod fuerunt, et quod dimiserant, repetunt, tamquam obliti quod audierant: ‚Nemo ponens manum super aratrum et respiciens retro, aptus est regno coelorum (Luc. 9, 62).‘ Gregor (1) beantwortet diese Frage: ‚Negotium, quod ante conversionem sine peccato exstitit, hoc etiam post conversionem repetere culpa non fuit,‘ ganz im Einklang mit Augustinus (3):

‚His ergo, quos hoc movet, respondendum est, non eos fuisse prohibitos arte sua licita scilicet atque concessa victum necessarium quaerere.‘ — Hom. XXIV, 2 spricht Gregor den Gedanken aus, daß das Meer die gegenwärtige Welt versinnbilde: ‚Quid enim mare nisi praesens saeculum signat, quod se causarum tumultibus et undis vitae corruptibilis illidit?‘ In gleicher Weise sagt Augustin (Sermo 152, 2): ‚Annon est mare hoc saeculum, ubi se homines quasi pisces devorant? An parvae procellae et fluctus tentationis perturbant hoc mare?‘ Jesus steht an der Küste, welche nach Gregor (2) bedeutet: ‚perpetuitas quietis aeternae‘, nach Augustin (Tract. 120, 6 in Ioh. ev.): ‚litus finis est maris et ideo finem significat seculi‘. — Mit Vorliebe verweilt Augustin bei der Erklärung der wunderbaren Fischzüge. Gregor hat sich hier die Gedanken des großen Kirchenlehrers vollkommen zu eigen gemacht. Hom. XXIV, 3 sagt Gregor: ‚Bis in sancto Evangelio legitur, quia Dominus iussit, ut ad piscationem retia mitterentur, ante passionem videlicet et post resurrectionem.‘ Augustin (Sermo 249, 2, vgl. auch Sermo 248,1; 250, 2; 251, 1; 252, 2): ‚Discernamus piscationes duas, unam ante resurrectionem, alteram post resurrectionem.‘ Der von Gregor ausgesprochene Gedanke, daß mit jenem ersten Fischzug das Wirken der gegenwärtigen Kirche geschildert werde, welche gute und schlechte Glieder in sich birgt, kehrt auch bei Augustinus wieder, vgl. Sermo 250, 2; 251, 1. Das Netz der Kirche wird zerrissen durch Häresien und Schismen, durch schlechte Christen, erklärt Gregor (3). Auch hier begegnen wir ihm auf den Augustinus geläufigen Gedankengängen (vgl. Serm. 250,2; 251, 1 u. 3; 252, 4; Tract. 122, 7 in Ioh. ev.). — Der Herr befiehlt beim wunderbaren Fischzug nach der Auferstehung, das Netz zur Rechten des Schiffes auszuwerfen. Das Netz zerriß nicht, ‚quia ad videndam claritatis eius gloriam, sola electorum Ecclesia pertingit, quae de sinistro opere nihil habebit’. Diesen von Gregor (3) ausgesprochenen Gedanken, wird Augustinus nicht müde zu wiederholen, vgl. Sermo 248, 3; 249, 2; 250, 2; 251, 2; Tract. 122, 7 in Ioh. ev. — In der Symbolik der Zahl 153 der gefangenen Fische treffen wir Gregor wieder vollkommen auf den Spuren Augustins. Die Zahl 17 = 10 + 7 ist in 153 enthalten. ‚Scitis namque’, sagt Gregor (Hom. XXIV, 4), ‚quod in Veteri Testamento omnis operatio per Decalogi mandata praecipitur, in Novo autem eiusdem operationis virtus per septiformem gratiam sancti Spiritus multiplicatis fidelibus datur.‘ Bei Augustinus (Sermo 248, 4) lesen wir: ‚Haec decem

praecepta nemo implet viribus suis, nisi adiuvetur gratia Dei. Si ergo legem nemo implet viribus suis, nisi Deus adiuvet Spiritu suo, iam recolite, quemadmodum Spiritus sanctus septenario numero commendetur.' — ,,Als sie (die Jünger) nun an das Land traten, sahen sie ein Kohlenfeuer angelegt, und einen Fisch darauf und Brot" (Ioh. 21, 9). ,Quid autem', fragt Gregor (Hom. XXIV, 5), ,signare piscem assum credimus, nisi ipsum Mediatorem Dei et hominum passum? ... Qui enim assari ut piscis potuit ex humanitate, pane nos reficit ex divinitate, qui ait: ,Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi (Ioh. 6, 41)." Das Wortspiel und der Gedanke Gregors findet sich in prägnanterer Kürze bei Augustin (Tract. 123, 2 in Ioh. ev.): ,Piscis assus, Christus est passus. Ipse est panis qui de coelo descendit.' — Sieben Jünger hatten an dem wunderbaren Fischzug teilgenommen. Warum, fragt Gregor (Hom. XXIV, 6), wollte Jesus gerade mit sieben Jüngern seine letzte irdische Mahlzeit einnehmen? Um anzudeuten, daß jene, die voll sind der siebenfältigen Gabe des hl. Geistes, am himmlischen Mahle Anteil haben werden. ,Septem quoque diebus omne hoc tempus evolvitur.' Die Antwort ist Augustinus (Tract. 122, 6 in Ioh. ev.) entnommen: ,isti suo septenario numero finem significant temporis. Universum quippe septem diebus volvitur tempus.'

In der XXV. Homilie verbreitet sich Gregor über die Begegnung Christi mit Magdalena im Garten. ,Tulerunt Dominum meum' (Ioh. 20, 13) sagt Magdalena, sie sagt nicht, wie Gregor (4) hervorhebt, ,corpus Domini mei'. ,Usus namque sacri eloquii est, ut aliquando ex parte totum, aliquando vero ex toto partem significet.' In kürzerer Weise äußert sich Augustin (Tract. 121, 1): ,Dominum suum vocans corpus exanime Domini sui, a toto partem significans.' — Magdalena glaubte, den Gärtner vor sich zu haben. Dies gibt Gregor (Hom. XXV, 4) Veranlassung, daran die Bemerkung zu knüpfen: ,An non ei spiritualiter hortulanus erat, qui in eius pectore per amoris sui semina virtutum virentia plantabat?' Das gleiche spricht Augustinus (Sermo 256, 2) aus: ,Et revera, si consideres, quomodo olera ipsius simus, hortulanus est Christus.' — Der Herr spricht zu Magdalena: ,,Maria", und sie erkennt den Heiland. ,Recognoscit auctorem', lesen wir bei Gregor (Hom. XXV, 5), ,atque eum protinus rabboni, id est magistrum vocat, quia et ipse erat, qui quaerebatur exterius, et ipse, qui eam interius ut quaereret, docebat.' Viel kürzer drückt Augustinus

(Sermo 254, 3) den gleichen Gedanken aus: ,Ipsum cognoverat a quo ut cognosceret, illuminabatur.' — Jesus wehrt der Berührung durch Magdalena, ,non', wie Gregor (XXV, 5) sagt, ,quia post resurrectionem Dominus tactum renuit feminarum, cum de duabus ad sepulchrum eius venientibus scriptum sit: ,Accesserunt et tenuerunt pedes eius (Matth. 28, 9). Sed cur tangi non debeat, fährt Gregor weiter (6), ratio quoque additur cum subinfertur: ,Nondum enim ascendi ad Patrem meum.' In corde etenim nostro tunc Iesus ad Patrem ascendit, cum aequalis creditur Patri. . . . In corde etenim Pauli iam ad Patrem Iesus ascenderat, cum idem Paulus dicebat: ,Qui cum in forma Dei esset, non rapinam etc. (Phil. 2, 6). Augustinus legt sich wiederholt die gleiche Frage vor, so z. B. Sermo 244, 2: ,Hic forte aliquis dicturus est: Tangi a viris voluit, a mulieribus noluit. . . Ipse (sc. Matthaeus) enim narravit, occurrisse mulieres Domino resurgenti . . . et tenuisse pedes eius (Matth. 28, 9). Quid est ergo tangere, fragt Augustinus an anderer Stelle (Sermo 246, 4) nisi credere? Si Christum Deum crederis aequalem Patri, tunc tetigisti, quando ascendit ad Patrem. Ergo ascendit nobis, quando illum recte intelligimus.' Die Verwendung der gleichen Schriftstellen (Phil. 2, 6 und Joh. 1, 2), die sich auch bei Augustinus in weiterem Zusammenhang finden (Sermo 244, 3; 245, 4), verraten deutlich die Benutzung der augustinischen Sermones durch Gregor. — ,,Ich steige empor zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott" (Joh. 20, 17). ,Distincte loquens', sagt Gregor (Hom. XXV, 6), ,indicat, quia eumdem Patrem et Deum dissimiliter habeat ipse quam nos. ,Ascendo ad Patrem meum' videlicet per naturam: ,et Patrem vestrum' per gratiam. Augustinus (Sermo 246, 5) hatte geschrieben: ,Est distinctio, quia aliter Pater unigeniti Filii, aliter Pater noster: illius Pater per naturam, noster per gratiam.' — Warum Christus nach seiner Auferstehung zuerst einem Weibe erschien, wird von Gregor (Hom. XXV, 6) erklärt: ,Ecce humani generis culpa ibi absciditur, unde processit. Quia enim in paradiso mulier viro propinavit mortem, a sepulcro mulier viris annuntiat vitam, et dicta sui vivificatoris narrat.' Den schönen Gedanken hat Gregor Augustinus (Sermo 232, 2) entnommen: ,Quia per sexum femineum cecidit homo, per sexum femineum reparatus est homo, quia virgo Christum pepererat, femina resurrexisse nuntiat. Per feminam mors, per feminam vita.' — Zwei Engel halten im leeren Grabe Wache. Gregor fragt (Hom. XXV, 3):

,Quid est, quod in loco dominici corporis duo angeli videntur, unus ad caput, atque alius ad pedes sedens, nisi quia Latina lingua angelus nuntius dicitur, et ille ex passione sua nuntiandus erat, qui et Deus est ante saecula et homo in fine saeculorum?' Augustin (Tract. 121, 1 in Ioh. ev.) schwebte hier Gregor vor, der nur gegen Schluß dem augustinischen Gedanken eine konkretere Fassung zu geben verstand: ,Quid est quod unus ad caput et ad pedes alter sedebat? An quoniam qui graece angeli dicuntur, latine sunt nuntii, isto modo Christi Evangelium velut a capite usque ad pedes, ab initio usque in finem significabant esse nuntiandum?' —

Mannigfach begegnen sich Gregor und Augustinus in der XXVI. Homilie. Das Gehen durch verschlossene Türen ist ein Wunder, das geglaubt werden muß, nicht begriffen werden kann. ,Sed sciendum nobis est', lauten die Worte Gregors (1), ,quod divina operatio si ratione comprehenditur, non est admirabilis nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.' Bei Augustinus (Sermo 247, 2) finden sich die Sätze: ,Si ergo caperis humano sensu miraculorum discutere rationem, timeo ne perdas fidem.' ,Ubi defecerit ratio, ibi est fidei aedificatio', beide Sätze veranlaßt durch obiges Wunder. — Zweimal wird der Heilige Geist den Jüngern durch den Herrn gegeben, am Ostertage und am Pfingsttage. Gregor (Hom. XXVI, 3) erklärt dies in folgender Weise: ,Cur ergo prius in terra discipulis datur (sc. Spiritus sanctus), postmodum de caelo mittitur, nisi quod duo sunt praecepta charitatis dilectio videlicet Dei, et dilectio proximi? In terra datur Spiritus, ut diligatur proximus; e caelo datur Spiritus, ut diligatur Deus. Sicut ergo una est charitas et duo praecepta, ita unus Spiritus et duo data.' Ganz enge berührt sich hier Gregor mit Augustin (Sermo 265, 8): ,Arbitror ideo bis datum esse Spiritum sanctum, ut commendarentur duo praecepta charitatis. Duo sunt enim praecepta, et una est charitas. . . . Una charitas et duo praecepta, unus Spiritus et duo data.' — Die Zweifler an der Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches weist Gregor (Hom. XXVI, 12) auf die täglich sich erneuernden, von uns aber nicht mehr beachteten Wunder der Natur hin: ,Qui scilicet haec idcirco in suis cogitationibus dicunt, quia eis quotidiana Dei miracula ex assiduitate viluerunt. Nam ecce in uno grano parvissimi seminis latet tota, quae nascitura est arboris moles. . . . Consideremus nunc ubi in illo parvo grano

seminis latet fortitudo ligni, asperitas corticis, saporis odorisque magnitudo, ubertas fructuum, viriditas foliorum. . . . Ex semine quippe producitur radix, ex radice prodit virgultum, ex virgulto oritur fructus, in fructu etiam producitur semen.' Augustin (Sermo 247, 2) sagt das gleiche mit den Worten: ,Nonne admirandus est quotidianus cursus ipse naturae? Omnia miraculis plena sunt; sed assiduitate viluerunt . . . redde rationem, quare tam magnae arboris fici semen tam modicum est, ut videri vix possit . . . in illa exiguitate, illis angustiis et radix latet, et robur insertum est, et folia futura alligata sunt, et fructus, qui apparebit in arbore, iam est praemissus in semine.'

Vorstehendes soll nur ein kleiner Beitrag sein, die Kenntnis der einzig schönen Homilien Gregors zu fördern. Wenn die Ergebnisse auch nicht den Anspruch erheben, vollständig zu sein, an ihrer Richtigkeit wird nicht zu rütteln sein. Gerade aus letzterem Grunde habe ich es mir nicht versagen können, Gregor und Augustinus im Wortlaut einander gegenüberzustellen; freilich wird solchen Untersuchungen immer eine gewisse Schwerfälligkeit anhaften. Für jene, die solchen Forschungen sich unterziehen, gewährt es an sich schon hohen Genuß, in die geistige Werkstätte eines Mannes von der Bedeutung Gregors zu blicken. In unserem Falle entbehren sie aber auch nicht des besonderen wissenschaftlichen Interesses. Man hat die Frage aufgeworfen, ob Gregor „für die von ihm selbst gehaltenen Ansprachen sich an einen schriftlichen Entwurf zu binden pflegte, oder, nach Gebet und Meditation, ganz frei sprach" (Pfeilschifter, Die authentische Ausgabe der 40 Evangelienhomilien Gregors des Großen. München 1900. S. 10). Eine ganz bestimmte allgemeine Antwort darauf zu geben, wird sehr schwer halten. Denn wenn auch Gregor sagt (Hom. XXXIX, 10): ,Loqui caritati vestrae sub brevitate decreveram; sed quia non est in homine via eius, decurrens sermo retineri non potest, quem disponit ipse de quo loquimur', so spricht er damit doch nur eine Erfahrung aus, die wohl jeder Prediger zuweilen macht, wenn ihn der lebendige Kontakt mit seiner Zuhörerschaft mächtig ergreift. Manche Homilien — es sind jene vornehmlich, in welchen eine direkte Berührung mit Augustinus nur in untergeordneter Weise hervortritt — rufen allerdings den Eindruck hervor, daß in vorausgegangener Meditation ein augustinischer Gedanke Gregor besonders ansprach, so daß er ihn in maßvoller homiletischer Breite seinen Zuhörern vorzutragen sich entschloß. Andere Ho-

milien, in welchen sich augustinische Gedanken aneinander drängen oft mit deutlicher wörtlicher Übereinstimmung, haben die Vermutung für sich, daß sie nur nach voraufgegangener schriftlicher Vorbereitung gesprochen wurden — oder durch einen Notar vorgelesen wurden. Sind darum einmal die Homilien Gregors vollständig nach ihren Quellen untersucht, dann wird in einer solchen Quellenuntersuchung auch die Lösung der Frage nach der ursprünglichen Reihenfolge der Homilien Gregors eine nicht unwillkommene Unterstützung finden.

Ivo von Chartres,
der Erneuerer der Vita canonica in Frankreich.

Von

Seminarpräfekt **Ludwig Fischer** in Neuburg a. D.

In der Festschrift für den hochgefeierten Münchener Kirchenhistoriker, der uns seinerzeit mit der Ausgabe eines der hervorragendsten und für die mittelalterliche Liturgie maßgebendsten Quellenwerke, mit Walahfrid Strabos „Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum" beschenkt hat, der uns weiterhin mit des Hrabanus Maurus ähnlich bedeutsamer Schrift „De institutione clericorum" erfreute, darf ein Beitrag aus dem Gebiete der mittelalterlichen Liturgiegeschichte nicht fehlen. Zugleich möchte ich versuchen mit den nachfolgenden Zeilen meinen Dank dem hochverehrten Lehrer abzustatten, dem ich warme und wirksame Förderung meiner liturgiegeschichtlichen Studien sowohl in ideeller wie materieller Hinsicht verdanke.

Bereits in meiner Ausgabe des „Ordo Ecclesiae Lateranensis" habe ich bei der Beschreibung der Wiener Handschrift 1482, welche den „Ordo Officiorum" der Laterankirche enthält, bemerkt[1]: „Die fol. 25—73 folgende Abhandlung könnten wir als ‚Consuetudines Augustinianae' bezeichnen. Fol. 41 findet sich die Bemerkung: ‚Nam rationabile est et auctorabile in psallendo usum Gallicanę ęcclesię et maximę apostolicę sedis interim sequi, ut eius statuta et traditiones conseruemus, a qua fidei et religionis exordium sumpsimus.' Dadurch und durch verschiedene andere Momente ist ihre gallikanische Provenienz erwiesen. In einer späteren Publikation hoffen wir Gelegenheit zu haben, uns mit diesen interessanten ‚Consuetudines' noch näher zu beschäftigen."

[1] Bernhardi Cardinalis et Lateranensis Ecclesiae Prioris Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis, herausgeg. v. L. Fischer (Historische Forschungen und Quellen, herausgeg. v. J. Schlecht, 2. u. 3. Heft), München und Freising 1916, LIII—LIV.

Die gegenwärtigen Kriegsverhältnisse und andere Umstände gestatten mir nicht, mit der Publikation dieses wertvollen Quellenwerkes hervorzutreten. Ich will aber im nachfolgenden wenigstens soviel bieten, als unter den gegenwärtigen Umständen geboten werden kann.

Dom Germain Morin, der für meine Abschrift dieser „Consuetudines Augustinianae" lebhaftes Interesse zeigte und dem ich sie deshalb übergab, überraschte mich mit einer Untersuchung über ihren Ursprung und ihre Herkunft. Ich zögere nicht, sie hierher zu setzen, um so weniger, da sie, wie ich gerne gestehe, zugleich auch den Ausgangspunkt für meine weiteren Untersuchungen bildet.

Quelques réflexions sur les Consuetudines Canonicorum Regularium inédites du ms. de Vienne lat. membr. 1482.

Les Consuetudines des Chanoines Réguliers, découvertes par M. Fischer dans ce même manuscrit de Salzburg qui contient également l'Ordo Lateranensis Ecclesiae de Bernhard de Porto, constituent en leur genre un monument de non moindre intérêt, et jusqu'à présent unique.

Vu l'obscurité presque complète qui plane sur les origines de cet Ordre au XI[e] siècle, il est difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer exactement la provenance de ces Coutumes. Un point d'attache est certain: la formule de Profession (fol. 67') est la même que l'on retrouve à Ranshofen au XII[e] siècle [1]. D'autre part, il est certain que nos Consuetudines proviennent de France. „Nam rationabile est et auctorabile in psallendo usum Gallicanae ecclesiae et maxime apostolicae sedis interim sequi" (fol. 41'). Puis l'auteur des Statuts engage une polémique assez vive pour démontrer que les Chanoines ont aussi bien que les moines le droit d'avoir un Abbé bénit par l'évêque (fol. 71 sq.). Or, selon la remarque de Bernold de Constance [2], c'était un usage spécial aux Chanoines Réguliers de France et de Lorraine: „Est enim consuetudo in illis partibus, ut praepositi Congregationum huiusmodi Abbates nominentur, et in Abbates consecrentur." Dans le sud de l'Allemagne, terre classique des Chanoines Réguliers depuis le XI[e]/XII[e] siècle, on s'est abstenu jusqu'à ce jour de suivre en cela l'usage français, sauf chez les Prémontrés, qui sont à part.

---

[1] Monumenta Boica III (1764) 308; E. Amort, Vetus disciplina canonicorum (Venetiis 1747) 1065.

[2] Monum. Germ. Script. V (1844) 463.

Comment alors expliquer l'adoption de la formule de profession à Ranshofen? D'après Amort, la Règle italienne de Pierre de Onesti a été reçue presque partout dans le sud de l'Allemagne au XIIe siècle, sous l'influence probablement de Gerhoh de Reichersberg, qui l'avait importée à son retour de Rome. Mais il y avait dès auparavant des établissements florissants de chanoines réguliers dans cette région. Quels statuts suivaient-ils? On n'en sait à peu près rien. Cependant il y a un point de repère possible. Marbach, en Alsace, existait déjà depuis 1089, et avait eu comme fondateur spirituel le docte Maître Manegold de Lautenbach, connu autant par sa carrière enseignante en France que par ses rapports subséquents avec les Canoniae allemandes. Or, les Constitutiones Marbacenses (dont nous possédons deux rédactions différentes, éditées, l'une par Amort [1], l'autre par Martène [2]) donnent lieu à cette observation importante: les dites Constitutions de Marbach (= **M**) sont tirées presque entièrement des Consuetudines du ms. de Salzburg (= **S**). Seulement la relation entre les deux documents peut se définir ainsi: **S** est l'œuvre personnelle d'un maître homme, également instruit dans les lettres humaines et divines, imbu de mysticisme monacal au plus haut degré, jeune encore (semble-t-il), inexpérimenté, et par suite pas toujours assez discret ni pratique; qui fait de la polémique, et une polémique passionnée, un peu à tout propos (travail manuel, abstinence de la viande, droit d'avoir des Abbés); ses ordonnances supposent une vie exceptionnellement ascétique (multiplicité et longueur démesurée des exercices religieux, mention des visions sur le sort des confrères défunts, épreuve de l'eau bouillante dans certains cas de délits douteux, etc.); son exposé est peu méthodique par endroits, ses développements très étendus, sa façon d'écrire plus littéraire que législative. Bref, bien que l'œuvre soit fort belle en elle-même, fort intéressante à divers points de vue, on sent que c'est là une Règle qui ne pouvait demeurer longtemps en vigueur: elle était trop idéale et trop primitive, un peu comme la célèbre Regula Magistri du VIIe siècle, qui paraît avoir eu si peu d'expansion, malgré son caractère si original.

M n'a pris de **S**, pour ainsi dire, que les os: il en a détaché les prescriptions pratiques, se bornant au nécessaire, et éliminant ce qui pouvait sembler trop archaïque et indiscret. Non seulement

---

[1] Amort 383—431.

[2] E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus III (Ed. 2, Antuerpiae 1737) 843—888.

il en a changé l'ordre, pareillement dans un but pratique de législateur, mais très souvent il a remplacé des articles entiers par quelques mots pour la plupart adaptés textuellement de la Règle bénédictine. Il n'est pas non plus chez lui question d'Abbé, mais seulement d'un Prévôt établi par la seule élection des Chanoines; du travail manuel on trouve à peine une mention fugitive, sous forme de simple supposition: l'usage de la chair n'est pas ouvertement prohibé, il est même expressément permis dans le texte publié par Martène.

Dans ces conditions, on peut, sans trop s'avancer, conclure que **M** représente une adaptation du document français S à l'usage d'une communauté allemande dès une époque relativement ancienne: entre autres modifications importantes, une autre formule de Profession, plus courte et plus moderne, a été substituée à celle de S et de Ranshofen.

Mais de quel milieu provenait le document S? Pas d'un monastère isolé, mais d'un monastère chef de Congrégation, ayant des Cellae dépendantes de lui (cf. fol. 69' etc.), et qui suivaient les mêmes Constitutions: un Abbé était à la tête de la maison, et l'on y observait l'abstinence de la chair, à l'exception des malades. Tout cela nous oblige à exclure la Congrégation de St. Ruf et le groupe des Monastères de Lorraine, qui avaient bien des abbés, mais où, par principe, on était opposé à l'abstinence totale de la viande (cf. lettre de Ponce II de St. Ruf [1]).

Alors, en dehors du „Guido abb. Bobiensis" qui, d'après Ducange [2], aurait vers 1093 écrit des Statuta Canonicorum Regularium (dont on ne sait rien d'ailleurs, semble-t-il, et qui du reste ne serait pas „gallican"; confusion avec les Us de Guy de Farfa vers 1093?), je ne vois personne à qui songer, si ce n'est le grand restaurateur et législateur des Chanoines Réguliers en France au XIe siècle, Ives de Chartres. Etant „abbé" de St. Quentin de Beauvais, il rédigea pour ses Chanoines des Statuts qui furent reçus dans plusieurs maisons dépendantes, v. gr. Saint-Georges de Troyes. Il s'était imprégné au Bec de la tradition bénédictine, était jeune encore pour lors, et paraît avoir eu des rapports avec Maître Manegold. „Verum", dit Amort [3], „ne harum quidem Constitutionum hucusque noscitur vestigium." Il y a bien à Paris (Biblioth. Ste Geneviève, ms. 349) de soi-disant „Constitutions

[1] Migne, S. L. 163, 1477—1480.
[2] Ducange, Index auctorum X (Niort 1887) XXIX. [3] Amort 333.

d'Ives de Chartres pour St. Quentin de Beauvais"; mais c'est une copie du XVIIe/XVIIIe siècle, de 17 ff. seulement: il faudrait voir si elles peuvent représenter l'œuvre authentique d'Ives. (L'Abbé des Chanoines de St. Quentin n'avait pas de crosse; cf. e contra S fol. 69, 71'.)

Quoi qu'il en soit, on peut affirmer sans crainte que S est un document remontant aux tout premiers débuts des Chanoines Réguliers en France au XIe siècle, à une époque où le nom même de cette institution était chose nouvelle: „cum ipsum nomen Canonicorum recenti memoria sit propalatum" (fol. 71). Il comble une lacune jusqu'à présent universellement constatée dans l'histoire de ce grand Ordre Religieux, dans l'histoire et la littérature canonique du moyen âge chrétien, de l'ascèse catholique en général.

A noter que le ms. de Salzburg ne représente qu'une copie incomplète. La Préface ou début fait défaut (incip. „Nocturnis itaque horis . . ."); et surtout du Chapitre ou livre dernier, dont la table est sommairement dressée (fol. 69), le copiste n'a retenu que ce qui avait trait à l'Abbé. 11 Mai 1916.

P.S. L'historien de l'Alsatia Sacra, Grandidier [1], dit aussi que Manegold a dû introduire à Marbach la réforme établie à Beauvais par Ives de Chartres.

Le meilleur texte des Us de Marbach doit être celui du manuscrit de Guta, de l'an 1154, conservé au Séminaire, Strassburg.

Le nom de St. Remi dans les Litanies oriente aussi vers la Province de Reims, dont Beauvais fait partie.

Enfin, après avoir lu plusieurs fois la longue préface du Decretum d'Ives, écrite alors qu'il était encore abbé de St. Quentin, je ne puis m'empêcher de lui trouver de curieuses ressemblances de genre avec divers endroits des Consuetudines.

Um einen ungefähren Überblick zu haben darüber, was uns in diesen Consuetudines vorliegt, will ich zunächst eine summarische Inhaltsangabe bieten. Für die Geschichte der Handschrift und paläographische Einzelheiten verweise ich einstweilen auf die Darstellung, wie ich sie in meinem Ordo Lateranensis gegeben habe [2].

---

[1] Oeuvres inédites, éd. Ingold II (Colmar 1899) 7.

[2] Fischer, Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis XLIX—LXVIII: Handschriftliche Überlieferung des „Ordo Lateranensis", besonders XLIX—LVI. Unregelmäßigkeiten in der Orthographie, namentlich in der Anwendung von ę darf ich für die Zwecke dieses Beitrags unberücksichtigt lassen.

Die Consuetudines umfassen das gesamte Leben und Treiben, wie es sich in einem französischen Chorherrenstift am Ende des 11. Jahrhunderts abspielte. Sie sind in mehrere[1] Hauptteile gegliedert.

Der erste Hauptteil beginnt — der Anfang fehlt in dem Manuskript — mit der Schilderung des nächtlichen Offiziums (f. 25—29). Nach den Anweisungen über das Aufstehen und das Morgengebet (25—25′) gibt der Verfasser Vorschriften bei Unwohlsein und Krankheitsfällen (26—26′). Die einzelnen Teile des nächtlichen Offiziums, die Art und Weise, wie es gebetet werden soll, werden eingehend besprochen (26—29): Cantica graduum, Invitatorium, Gloria patri, Preces, Kollekten, Kommemorationen usw. Nach dem nächtlichen Offizium geht man wieder zu Bett (29). Auf das gegebene Zeichen wird am Morgen aufgestanden. Nach dem Morgengebet folgt die Morgenwaschung. Hernach ist Gelegenheit zur Beichte (Formen der Buße: Mehrere Vaterunser oder Psalmen, 7, 50, 100 Psalmen oder auch das ganze Psalterium, für Priester einige Messen, „aliquoties etiam corporalem disciplinam“; „ieiunium . . . manifestum nulli indicendum est“; Verhalten des Beichtvaters bei Gewohnheitssündern; 29′—30). Im Anschluß an Vorschriften wegen der pollutio nocturna („quod quidam uerecunde fragilitatem appellant“) behandelt der Verfasser das Wechseln der Leibwäsche. Die Wäsche soll alle 14 Tage gewechselt werden (30—30′).

Einen Schwerpunkt im mittelalterlichen Klosterleben bildet die Prim (30′—31′) und das sich daran anschließende Kapitel (31′—39). Eingehend verbreitet sich der Verfasser über den Wert der Selbstanklage und der brüderlichen Zurechtweisung (31′—32′): „Unusquisque quo perfectior esse contendit, eo minus sibi parcat, se ipsum ponat ante se et ascendat tribunal suę mentis, . . . pie seuiat in se et, quod dici solet, linceis oculis inspiciat sui cordis intima. . . . Latens enim dolor curari nescit et tectus ignis maiore impetu estuare solet.“ Weiterhin wird besprochen, wie sich der Schuldige zu verhalten habe (32′—34), welche Vergehen (culpae leuiores, mediae, graues, grauissimae) vor das Kapitel gebracht (34′—38) und wie sie bestraft werden müssen. Die für die schweren Vergehen bestimmte Züchtigung soll mit christlicher Liebe gepaart sein: „Correctio . . . , quę scopis fit, primo modice incipienda est

[1] Eigentlich nur zwei Hauptteile; vgl. unten S. 76.

et, si iusserit prior, sensim adaugenda, ita tamen, ut in omnibus seruetur compassio fraterna, ut disciplinę districtio terreat elatos, misericordię adhibitio foueat subiectos" (33'). Zum Schluß folgt noch die Anweisung, wie die „capitularis actio" zu beenden sei (39). Aus diesem ganzen Abschnitt über das Kapitel spricht der milde Ernst eines für die aszetische Durchbildung und Vollendung der Klosterbewohner besorgten und begeisterten Mannes.

Ein weiterer Abschnitt ist der Arbeit gewidmet (39'—43'): Für sie gilt als Leitsatz: „Cotidianum . . . manuum opus tempore statuto exerceri conuenit a Christi militibus canonicę disciplinę professoribus, in quantum contemplationem non impedit aut orationem." Nach einer warm gehaltenen aszetischen Betrachtung über den Wert der Arbeit (39'—40') bespricht der Verfasser die verschiedenen Formen der Arbeit (40'—41): „Opus manuum aliud infra claustrum, aliud extra fieri solet, aliud cum psalmodia, aliud quod non patitur psalmodiam, aliud quod fit a stantibus, aliud a sedentibus, aliud a coniunctis, aliud a disiunctis, uniuersaliter omnia cum silentio." Auch Zeit und Dauer der Arbeit, die je nach der Jahreszeit verschieden sind, werden genau bestimmt (41—41'), ebenso die Aufgaben des „Arbeitsmeisters" (prouisor operis; 41'—42), die Heranbildung der klösterlichen Jugend zur Arbeit (42), das Gebet bei der Arbeit (42—42'). Die Arbeit soll für das Gemeinwohl, nicht aus Eigennutz geschehen (43—43').

Nun folgt ein interessanter Ordo missae (43'—46), und zwar als Gottesdienst mit Leviten. Besonders wertvoll sind darin zahlreiche archäologische Notizen (theca tricamerata ad dominici corporis et sanguinis sacramenta sancte tractanda, kathedra sacerdotis, lauatoriolum, Kommunionritus usw.). Daran anschließend wird die Zeit der Privatmessen und die Art und Weise ihrer Zelebration erörtert (46—46'). Die Zeit nach der Messe ist vor allem dem Studium der „codices" gewidmet. Auch was beim Offizium zu singen ist, wird jetzt präpariert (46'—47).

Nach der Sext findet das Mittagsmahl statt (47—49): Tischgebet, Tischlesung, Verhalten bei Tisch. Was vorgesetzt wird, soll man hinnehmen „cum religione et gratiarum actione . . ., non ad uoluptatem, sed ad corporis necessitatem" (47). Es ist eine fromme Sitte von Väterzeiten her, daß von allem, was der Erfrischung der Brüder dient, zuerst Christus angeboten wird, d. h. einem Armen an Christi Stelle, der ja gesagt hat, man tue ihm, was man dem geringsten seiner Brüder tue (47'). Die Ko-

ist mit Ausnahme der Kranken und Altersschwachen für alle die gleiche; jeden Tag gibt es zwei Gerichte. Nach Tisch ist allgemeiner und obligater Mittagsschlaf („meridiatur"; 49—49′). Nach der Non und der Totenvigil folgt der „Haustus", dann wird wieder gearbeitet bis zur „hora lucernaris". Nach der Vesper ist der Abendtisch. Nach der Abendlesung wird das Kompletorium gebetet (50—50′) und dann geht man zu Bett. Im Anschluß an die Ruhe der Nacht wird das klösterliche Stillschweigen besprochen (51′). Um sich dort verständigen zu können, wo Stillschweigen geboten ist, sollen die Kanoniker die Zeichensprache verstehen („signorum noticiam haberi oportet a canonicis, quibus quodammodo tacentes loquantur in locis, ubi silendum est"). —

Was bisher als erster Hauptteil behandelt wurde, ist die „Tagesordnung des tapferen Streiters" Christi (fortis agoniste dieta; 52). Nun soll in einem weiteren Hauptteil besprochen werden, „quid per diuersa anni tempora diuerse agi oporteat" (52—56′). Die verschiedene Länge des Tages bedingt verschiedene Modifikationen der Hausordnung für die Zeit von Mitte September bis 1. November (52′) sowie vom 1. November bis zum „uernale equinoctium" (52′—53′). Nach sehr summarischer Behandlung der von Weihnachten bis Mariä Verkündigung einfallenden Feste (53′—54) folgt eine eingehende Darstellung der Fußwaschung am Gründonnerstag (54—54′). Sie wird vom Prälaten an 40 Armen vollzogen, die nach der Fußwaschung gespeist werden („panis de melioribus et duo pulmenta et ciphus de meliori ceruisia"). Zum Schluß erhält jeder Arme noch einen Denar. Am Karfreitag gehen alle Kanoniker barfuß und unterziehen sich der „corporalis disciplina" (54′—55′).

Der Verfasser tritt in einem weiteren Abschnitt (55′—56′) nachdrücklich ein für die Abstinenz von Fleischspeisen. Er zeigt sich hierbei sehr gewandt und belesen. Er zitiert nicht bloß Augustin und Hieronymus, sondern auch Prudentius, und weiß auch etwas von Spiridion von Cypern. —

Ein weiterer Hauptteil des ganzen Werkes behandelt die Dinge, „quę nulla anni uarietate diuersificantur, sed uno semper statu uniformiter aguntur" (56′—73). Hierzu gehört vor allem das „mandatum", die Fußwaschung, und zwar sowohl jene, welche jeden Samstag an den Mitgliedern des Konvents vollzogen wird (57—58), wie auch jene, welche täglich an drei Armen stattfindet (58—58′). Hierzu gehört auch die Rasur der

„corona" (Tonsur), welche alle vierzehn Tage, während der Fastenzeit alle drei Wochen geschieht (58′—59′). Die „minutio sanguinis" (Aderlaß), „quę humanis non solum corporibus, sed etiam in quibusdam aliis remedio esse solet animabus, suis temporibus adhibenda est fratrum necessitatibus, per quam nociuis humoribus inminutis uegetiores reddantur non tantum diuinis officiis, sed etiam quibuslibet agendis", — spielt mit verschiedenen und sehr eingehenden Vorschriften für die „minuti" eine wichtige Rolle (59′—61).

Ein weiterer Abschnitt gilt der Aufnahme neuer Mitglieder, wobei große Vorsicht am Platze ist, weil gar verschiedenartige Leute um die Aufnahme nachsuchen: „Veniunt . . . diuersa cursorum genera: alii de monasteriis nostri ordinis uicinis uel remotis, loci sui desertores et professionis aut causa diligentius exequende canonice religionis, alii de monasteriis monachorum, qui nec a parentibus suis sunt oblati et qui nondum sunt monastice professionis ritu consecrati, sed tempore probationis inde egressi, alii de seculari habitu clericorum, alii de ordine laicorum" (61). Sie sollen zuerst auf Probe aufgenommen werden (61′—62′). Die Vorschriften für die Behandlung dieser „diuersa cursorum genera" werden durchbesprochen (62′—64′).

Nach dem ein- bis zweijährigen Noviziat („tempus legittime probationis") findet die Profeß statt (65—68′). Zuerst nimmt der Abt die Tonsur vor, dann folgt die Einkleidung, zuletzt verliest der Kandidat die „carta professionis". Für die Aufnahme in die Klostergemeinschaft in articulo mortis werden eigene Vorschriften gegeben (68′). Neu aufgenommene „ministri altaris" dürfen ihren Ordo nicht ohne weiteres ausüben (68′—69′). Auch kann der Abt solchen Novizen, die ein „barbaricum uel inusitatum et inconueniens nomen" tragen, einen anderen Namen geben (69). Anschließend an das Vorausgehende handelt der Verfasser von den einzelnen Obliegenheiten (officia) der „diuersa ecclesiastice genera milicię" (69): Priester, Diakonen, „Hypodiakonen".

Was nun in der Handschrift folgt, sind nur bescheidene und unvollständige Auszüge eines Redakteurs aus dem ursprünglich vollständig vorliegenden Werke [1]. Es sei deshalb, um einen Überblick über die Anlage des ganzen Werkes zu ermöglichen, der Titel

---

[1] Bei der Textausgabe wird es sich darum handeln, diese Auszüge nach den Marbacher Consuetudines soweit als möglich zu ergänzen.

dieses Hauptteiles hierher gesetzt: „Tractatis in superiore opusculo his, que ad communis obseruantie rationem pertinent nunc disserendum nobis est de his, que ad singularum officia personarum respiciunt, qualiter eligantur, quid ab electis agatur, que cuique sollicitudo, que creditorum prouisio, que iniuncti operis si ratio postulat, in quibus absolutio, que canonici habitus consuetudo, que minoris etatis educatio, que iuuenum custodia, que infirmorum cura, que egrotantium recreatio aut extrema deductio, que circa morientes diligentia, que mortuorum depositio, que carorum memoria nulla obliuione delenda“ (69′—70). Von all dem, was hier angekündigt ist, behandeln die Auszüge unserer Handschrift nur die Wahl (69′—70) und Weihe (70—71) des Abtes. Es folgt noch eine sehr lebhaft gehaltene Kontroverse über das Recht der Kanoniker, ihren Klostervorstand „Abt“ zu nennen (71—71′). Mit der Erörterung über Gehorsam und Reverenz gegenüber dem Abt sowie über dessen Obliegenheiten (72—73) schließt die Handschrift. —

Wie uns dieser Überblick zeigt, zerfällt das ganze Werk in zwei leider sehr ungleich uns erhaltene Teile. Der erste handelt von den Dingen, „que ad communis obseruantie rationem pertinent“, der zweite von jenen Dingen, „que ad singularum officia personarum respiciunt“. Wir haben also wenigstens den Versuch einer systematischen Behandlung des klösterlichen Lebens vor uns, wenn die Systematik auch ziemlich oberflächlich ausgefallen ist. Das liegt in der Natur des Gegenstandes. Was Systematik anlangt, kann der Verfasser immerhin den Vergleich mit anderen derartigen Consuetudines aushalten. Innerhalb seiner Haupteinteilung reiht er die einzelnen Materien assoziationsweise aneinander, wie er selbst einmal sagt: perscripta prout memorie occurrit fortis agoniste dieta“ (52).

Dagegen erweist sich der Verfasser als sehr tüchtiger Aszet, namentlich auch in der reichlichen und geschickten Verwertung der Heiligen Schrift. Allenthalben zeigt sich eine starke aszetische Durchdringung des Gesamtstoffes, und aus dem ganzen Werke spricht eine warme Liebe für ein blühendes Klosterwesen. Einmal spielt er auch auf den schlechten Klerus seiner Zeit an und betrachtet die Klöster als Pflanzschulen für eine tüchtige Priesterschaft (62′). Diese und andere Momente, welche teilweise schon Morin vorweggenommen hat, lassen zwar in dem Verfasser einen kirchlich gesinnten, für das Wohl seines Klosters wie der Kirche überhaupt treu besorgten Mann erkennen, sind aber nicht geeignet,

die Frage nach dem Verfasser weiter als über Vermutungen hinauszuführen.

Der Hinweis Morins auf den Prolog zu Ivos Dekret hat seine Berechtigung. Dem, der sich mit der Lektüre unserer Consuetudines eingehend beschäftigt hat, fällt sofort eine gewisse Stilverwandtschaft in die Augen. Aber um einen schlüssigen Beweis daraus zu formulieren, ist der Prolog an sich viel zu kurz und enthält überdies viel zu wenig Ivonisches Eigengut, da er sich zum großen Teil aus Zitaten aus Werken kirchlicher Schriftsteller zusammensetzt [1]. Auch die unter Ivos Namen gehenden Sermones [2], die man wegen ihres aszetischen Inhalts zuerst zum Vergleich heranziehen möchte, zeigen im Verhältnis zu seinen Briefen teilweise eine merkliche Stilverschiedenheit. Zudem sind sie mangels äußerer Bezeugung ihrer Echtheit nicht geeignet, als Vergleichsmaterial zu dienen. Der einzige Weg, um zum Ziele zu kommen, ist ein ebenso mühsamer und zeitraubender wie lohnender und beweiskräftiger philologischer Vergleich zwischen den Consuetudines und den Briefen Ivos. Diese stammen zwar, mit Ausnahme eines einzigen [3], nicht aus der Zeit, da er in St. Quentin lebte, und eben deshalb beschränkt man sich am besten auf die etwa das Jahrzehnt von seiner Erhebung zum Bischof von Chartres (1090) bis zum Regierungsantritt Paschalis' II. (1099) umfassenden ersten hundert Briefe der Sammlung bei Migne [4]. Ich bezeichne die Briefe mit E, den Prolog zum Dekret mit **P** unter Hinzufügung der jeweiligen Kolumnenzahl und Buchstaben bei Migne, die Consuetudines dagegen mit S und dem entsprechenden Folio der Handschrift.

Bei der Beurteilung dieses Vergleiches darf man nicht außer acht lassen, daß die Briefe eine beträchtliche Spanne Zeit später geschrieben sind als die Consuetudines, daß sie außerdem

---

[1] Vgl. den Prolog bei Migne, S. L. 161, 47—60; darunter Zitate namentlich auf Kolumne 51—54 und 56—60.

[2] Bei Migne 162, 505—610.

[3] Ivo minimus Belvacensis Beati Quintini presbyter Haimerico bonae spei fratri, bei Migne 162, 285—288.

[4] Migne 162, 14—120. Mit Dank erinnere ich mich hier des freundlichen Entgegenkommens des hochwürdigsten Herrn Abtes von Scheyern Rupert III. Metzenleitner, der mir trotz des feierlichen Protestes seines trefflichen und gelehrten, aber mit Cerberusstrenge seines Amtes waltenden Bibliothekars die einschlägigen Mignebände zur Benutzung nach Neuburg überließ und dadurch das Zustandekommen dieses Beitrags überhaupt ermöglichte.

meistenteils Rechtsgutachten des von allen Seiten zu Rate gezogenen Kanonisten auf dem Bischofsstuhl enthalten und vorwiegend kirchenpolitische Fragen erörtern, während die Consuetudines hauptsächlich das aszetische Leben einer Klostergemeinde im Auge haben. Bei dieser sachlichen Verschiedenheit sind die vorhandenen Parallelen um so höher zu bewerten. Der hier verfügbare Raum gebietet mir, mich auf das Notwendigste zu beschränken.

In alphabetischer Reihenfolge seien zunächst gleichheitliche Ausdrücke und Wortverbindungen vorgeführt, wobei der Wortgebrauch als solcher (Wortschatz) und die formellen Parallelen eigens für sich zu beachten sind. Besonders charakteristisch für den Autor ist die Verwandtschaft mit augustinischer Ausdrucksweise. Der Stil des Verfassers verrät ein eingehendes Studium der Schriften des hl. Augustin.

acquiescere. — S 56: acquiescimus consilio eiusdem doctoris gentium P 49 A: praemium sibi acquiescentibus pollicetur; E 75 A: quod si huic petitioni nostrae acquieveritis; E 75 A: si acquiescere noluerit nostris persuasionibus; ebenso E 37 C, E 43 C, E 60 D, E 62 A, E 75 A (2mal), E 86 C, E 95 D, E 110 A.

S 40: contradictor non acquiescet; S 56: adhuc forsan non acquiescentes P 49 C: rem . . remunerationi dignam acquiescenti . . suadet; sed qui non acquieverit.

ar(c)tus. — S 65: quam arta est uia, per quam tendere disponit; S 71′: per artam uiam ingredientibus E 95 B: arctam vitae viam (vgl. noch S 53: salutem diuinitus collatam artiori custodia conseruare; S 57: illa . . uerba et facta [Christi] . . . artius insiderent; vgl. ferner E 90 C, E 114 A).

colligere (sc. argumenta, Beweismomente). — S 40: si omnia ad hoc negocium profutura colligere libeat, facilius tempus quam testimoniorum copia nos destituet E 40 B: possem . . multa similia ad huius sententiae confirmationem collegisse (sic Migne!); E 49 B: possemus . . . multa colligere de privilegio clericorum; E 67 B: exempla colligere; E 288 A: possem quidem de scripturis in hanc sententiam plura colligere; E 119 D: ex his . . quasi rationum scintillis poteris maiora colligere.

condescendere (mit Objekt im Dativ). — S 38′: conuentus totus condescendere fratri; S 56: hoc indulgemus infirmis condescendentes E 15 D: condescendam petitioni vestrae; E 32 C: nostrae miseriae misericorditer condescendite.

contagio. — S 38′: districta adhibeatur ultio, quousque superbię contagionem remedium humilitatis sanet E 15 C: simili contagione pollutos.

quod si contigerit (Satz einleitend). — S 47′: quod si . . contigerit E 45 B: quod si forte contigerit.

ad conversionem venire (ins Kloster gehen). — S 61′: si de seculari clericorum ordine ad conuersionem uenerint; S 65: si . . ad conuersionem

uenerint; S 69: si quis . . ad conuersionem uenientium . . habuerit; S 72: ad conuersionem uenerint E 100 B: monasterium in quo ad conversionem venerat (vgl. noch S 42: qui fuerint . . a seculi milicia ad spiritalis pugnę exercicium conuersi).

deo donante. — S 63: deo donante E 32 A, E 40 C, E 108 D, E 112 B: deo donante (E 48 A: deo permittente; E 68 D: deo annuente; E 71 A: deo cooperante).

discretio (Ermessen) *alicuius.* — S 27: relinquitur . . . discretioni prelatorum; S 32′: discretioni presidentis relinquatur; S 39: discretioni correctoris est relinquendum E 24 A: discretio prudentis agricolae; E 29 A: discretio rectorum (vgl. dazu S 35, S 64′: discretus rector); E 53 A: in discretione abbatum hoc mihi ponendum videtur (vgl. noch S 56′: [prelati] arbitrii erit pro sua discretione abstinentiam indicere).

dispendium. — S 42: dispendium . . hoc temporale et momentaneum diutinus est profectus E 89 C: canonicae institutionis nulla dispendia facietis; E 92 C: generale dispendium monasticae religionis.

dissimulare („ein Auge zudrücken"). — S 27: quod si nec sic corrigi ualuerit, dissimulante prelato; S 72: si quid forte inconsideratius iusserit, dissimuletur ad presens E 25 A: multa tolero, multa dissimulo; E 45 A: praelatus, quid debeat dissimulare; E 67 B: principes ecclesiarum . . multa . . dissimulasse; E 110 B: propter multorum dissimulata facinora.

fomentum (medizinischer Terminus). — S 32′: ut uulnera, quę fomenta non sentiunt, *ferrum* experiantur; S 34′: aliquando grauioribus excessibus blandiora adhibenda sint fomenta; S 38′: tumorem elationis fomentum obedientię emolliat E 47 D: vulnus fomentis incurabile; P 48 C: [medicus] nunc *ferro* secat, cui fomento subvenire non poterat, et e converso ei nunc subvenit fomento.

incessus (Auftreten; nach Augustinus). — S 62: ut sint prouide circumspecti in incessu; non . . in incessu leues, . . sed per omnia graues
E 23 B: in incessu grauitas.
quem *ferro* secare non audebat.

infestatio (Anfeindung). — S 39: [diabolus] confusus a seruorum dei infestatione desistat E 38 B: exteriorum tribulatione crebra infestatione vexatus; E 54 A: contra aemulorum infestationes.

inhiare (sich widmen). — S 40: contemplationi inhiare E 48 B: fonti vitae totis desideriis inhiantem; E 86 C: solis terrenis inhiare.

intentus (bedacht auf). — S 42′: mens . . diuinis . . intenta; S 45: ad orationem intenti erunt E 23 B: ut semper sitis intentae orationi; E 30 D: honestis semper exercitiis intentos.

intimare (mitteilen). — S 31: si quis intimatus est obitus de fratribus nostris; S 37′: res . . est . . prelato occulte intimanda; S 41: [Augustinus] intimans tempus autumni et hiemis E 61 C: mihi . . intimatum est a quibusdam amicis; E 115 D: seriem causae . . prudentiae vestrae breviter intimabimus.

mancipare. — S 39: diuino operi semper mancipatus; S 56′: diuinis rebus mancipantur E 64 C: clericum . . carcerali custodiae mancipastis; carceri mancipari.

ministrare (beischaffen). — S 30′: si qua alia sunt necessaria ministrando
E 24 A: per quos vobis necessaria ministrabit; E 43 C: qui . . in neces-

sitatibus eorum studeat eis tam spiritualia quam corporalia ministrare; E 59 D: sanius consilium; quod si ei Deus ministraret; E 95 B: verbi annonam conservis ministrare (vgl. noch [ministrare = auftragen bei Tisch] S 47′: duo . . generalia fercula . . ministranda; S 48: sedenti nouissime omnium fuerit ministratum; S 48: a primo ad ultimum ministratur; S 57′: ministrare aquam singulorum manibus; S 58: manibus aquam ministrant; S 61: ad cenam aliquid ei . . indulgentius ministretur; S 73: largius ei ministrare obsonium).

necessitas. — S 29: si balneo uti necessitas compulerit; S 40′: nisi quantum operis exigit necessitas; S 41′: quicquid operis necessitas loqui compulerit; S 48′: si quis . . necessitate compulsus fuerit E 97 A: magna et manifesta me compulit necessitas; E 100 B: necessitate compulsus rediit.

notabilis (tadelnswert). — S 35: si in aliquo notabilis apparuerit; S 64: si quis de negligentia obseruandi ordinis notabilis fuerit E 100 A: utrum . . frater . . aliqua notabilis apparuisset infamia (vgl. dazu E 109 A: nulla . . . infamia denotatus; S 37: timet a pluribus pro reatu suo notari).

novissima eorum peiora prioribus (Luc. 11, 26). — S 62: ne, si ab asperitate incipiant, exterriti ad priores lapsus recurrant et sint nouissima eorum peiora prioribus E 46 B: novissima tua peiora prioribus efficiat (gleiche Situation: Mahnung an Novizen, am gefaßten Entschluß zum Klosterleben festzuhalten).

occupatum inuenire (Hieronymus). — S 39: ut occupatum semper hostis [sc. diabolus] inueniat E 23 B: ut diabolus vos inueniat occupatas.

palliare (verkleiden; „Deckmantel"). — S 32′: [causam lapsus] non multiloquio, non artificiosa palliabit oratione, sed simpliciter et humiliter proferet E 50 C: liberalitatis tuae fama nullo simulationis fuco palliata . . mihi . . innotuit; E 38 B: sub hoc pallio piae intentionis; E 46 B: virtutum specie palliatos; E 95 D: pravorum delatione coniecturarum divinationibus palliata.

pendere ex arbitrio. — S 41′: omnis . . operis prouidentia in eius pendebit arbitrio E 67 A: ex vestro pendet arbitrio.

plectere (bestrafen). — S 38: condigna ultione plectendus E 63 A: canonica severitate sunt plectendae; E 114 D: terribili excommunicatione plectatur; E 30 B: ne plectar poena servi mali et pigri.

postponere (hintansetzen). — S 31: omnibus postpositis; S 63′: tumoribus suis fraternitatis caritatem postponentes E 41 C: postpositis aliis multis; E 108 A: postposita omni canonica obedientia (vgl. dazu E 14 C: ne otium nostrum negotiis saecularibus praeponamus).

praepedire (hindern). — S 39: nisi . . ineuitabilis necessitas prepedit E 24 D: praepediente imbecillitate mea; E 53 B: publicis negotiis praepeditus.

praevaricatio legis (Gesetzesübertretung). — S 40′: diuinę legis preuaricatores E 26 D: domini [sc. dei] mei legis praevaricatione.

procinctus. — S 42: his, qui nunc in procinctu stant, iam emeritis; S 69: in procinctu armorum spiritualium . . . inuigiles E 107 A: qui velut in hostem videmini adversus eam exercitum commovere, et quasi procinctum belli praeparare.

propensior. — S 55′: missa . . propensiori studio est celebranda; S 70: noctem . . propensioribus uigiliis ducunt insomnem E 117 C: propensius faciatis in hoc negotio ex debito obedientiae.

propositum (Klosterberuf). — S 43: qui a proposito communis uitę *exciderunt*; S 65: si qui . . a proposito *deflexerunt;* confirmari . . in proposito E 16 D: proposito tuae sanctitatis non oberit; E 22 D: quae in proposito sanctitatis Deo placere voluerunt; E 29 B: sic boni propositi cursum tenere; E 38 A: in sancto proposito viriliter stare; E 52 D: si qui vellent ab hoc proposito *recedere*; ad propositum suum reverti; E 90 C: ad propositum continentiae reducetis (vgl. auch P 49 D: si a voto *ceciderit* [*exciderit*]; E 43 B: in sancto proposito retinere; E 67 B: in voluntatis suae proposito perstitit).

prosapia. — S 40′: obliti prosapię suę cęlestis E 57 D: testantur . . praeclari viri . . sati prosapia.

quis, quid, quando etc. — S 51′: in his, qui norunt quid, quando, cui, de quo, quo loco loqui expediat P 48 D—49 A: haec singula quid ponderis habeant, quibusve conveniant, quae sint remissibilia, quae irremissibilia, et quando, vel quibus de causis sint remittenda.

ratio. — S 43: ratio operis exigit; S 59′: lauacrum . . corporis indigentibus preberi . . ratio postulat; S 63′: uidetur ratio postulare; S 65: desiderio . . eius . . satis fieri ratio postulat; S 69′: si ratio postulat E 51 C: ordo rationis postulat.

S 53: ratio . . et usus . . uidetur postulare (Hendiadyoin); S 64: *prout* ratio dictauerit et auctoritas (vgl. dazu E 77 B: *prout* ratio permiserit) E 81 D: quod ratio persuaserit et lex dictaverit; E 89 C: quod ratio et auctoritas dictauerit (vgl. noch E 116 A).

(re)fovere (trösten). — S 37: eum . . foueant per compassionem; S 62: eos . . blande refoueant E 45 C: vellem . . tua consolatione refoveri; E 60 A: vestris consolationibus refoveri; E 64 C: [clericum] nulla consolatione refovistis; E 108 C: ecclesiam in malis tabescentem solatio foveatis; E 114 A: ut eos paternis consolationibus foveatis.

remuneratio (himmlischer Lohn). — S 61: prius . . audiat de difficultate laboris quam speret brauium remunerationis; S 65: spes erigat ex remuneratione P 49 C: rem . . remuneratione dignam . . suadet.

resecare („die Fehler wegschneiden“). — S 35′: si prauę delectationi succumbere potius quam resecare eam maluerit; S 58′: si quid superfluum est, resecetur; S 59: studeat quisque uicia cordis resecare; S 64: delicta resecentur E 74 C: flagitia et facinora . . nec . . a vobis aliqua iustitiae falce resecari.

sanum consilium. — S 73: secundum consilium seniorum sanioris consilii eligendus est [abbas] E 38 B: non est sanum consilium; E 47 C: neque sanum est consilium; E 59 D: ut sanius consilium perquirat; E 65 C: saniore consilio (vgl. noch E 116 D: saniori sententiae).

sarcina (Bürde). — S 73: [electus in abbatem] iudex . . proprie humilitatis . . sarcinam subterfugere satagat E 30 A: exoneratus sarcina pastorali; E 42 B: flagitiorum tuorum sarcina premeris; E 51 C: levem Christi sarcinam subire.

scandalum generare. — S 33: quod auditoribus scandalum generare potuisset E 105 C: scandalum generarent; E 106 C: scandalum generantibus.

societas (Klostergemeinde). — S 39: laici . ., qui . . in una societate cum canonicis uiuunt; S 61′: ut ad regularis uite societatem admitti mereantur

E 30 D: omnes ad societatem vestram venientes; E 32 C: in sancta societate vestra plures esse; E 33 B: societati fratrum canonicae professionis vinculis est alligatus; E 43 D: non desero illius ecclesiae [sc. Beati Quintini] societatem; vestrae . . societatis fidelis frater.

timor. — S 35: disciplina castigetur, ut cęteri timorem *habeant;* S 38′: ut inobediens frater, quod meruit, experiatur et cęteris timor incutiatur E 68 B: quatenus caeteri timorem *habeant* et a simili sacrilegio manus contineant (vgl. noch E 85 D: transgressor . . multatus aliis se corrigendi exemplum praeberetur). Strenge Bestrafung des Fehlenden soll die anderen abschrecken.

tiro (Neuling in Christi Dienste). — S 69: coniurati ueteranis tyrones Christi E 52 D: tanquam iurati [periurati] in Christi sacramenta tirones (vgl. auch S 64: ad futuram militiam tyrones Christi instruantur; S 42: quando his . . iam emeritis isti [sc. pueri] tirones fortissimi et spiritalis belli sacramentis addicti succedent).

vacare (sich beschäftigen). — S 40 : lectioni uacare; S 41: uacandum est lectioni (2mal); uacatur lectioni; uacari lectioni; S 42: psalmodię uacabunt; S 46′: uacent lectioni; S 49: lectioni uacent; S 52: uacent lectioni; S 57′: lectioni uacantes; S 62: lectioni et diuine meditationi uacantes E 45 B: vacet orationi et lectioni; E 108 A: ceteris huiusmodi lenociniis vacantem.

vindicta (Strafe). — S 32′: ne grauiorem mereatur uindictam; S 33: acriori uindictę subiacere; secundum culpę qualitatem uindicta . . inponenda; S 35: remittat uindictam; S 35′: impositam sibi . . uindictam . . sustineat; S 36: clementi uindictę subiaceant; uoluntariam subeant uindictam; dictę subiacebit uindictę E 77 A: nullam exerceretis vindictam; E 77 B: plenam . . super eiusmodi transgressores vindictam exerceatis.

Außer diesen parallelen Ausdrücken und Wortverbindungen finden sich in beiden Vergleichsobjekten auch gleichheitliche Gedankenreihen und Ideenfolgen, die zwar meist nicht formell gleich sind, dafür aber eine um so bemerkenswertere inhaltliche Ähnlichkeit aufweisen.

1. Abtwahl.

Die Wahl des Abtes sollen die Kanoniker überlassen „tribus ex omni numero sapientia et religione precellentioribus“ (S 70). Nach geheimer Beratung „insinuant personam, quam dominus insinuauerit“. Als Bischof berichtet Ivo über die Wahl seines Nachfolgers in der Prälatur: disponunt aliquem secundum quod mentibus eorum inspiraverit Deus sibi praeficere, qui *pro viribus sibi collatis* in necessitatibus eorum studeat eis tam spiritualia quam corporalia ministrare (E 43 C). Vgl. dazu S 42: quod dominus inspirauerit E 50 A: quem Deus tibi ipse inspiraverit; E 110 A: prout vobis Deus inspiraverit; S 42′: quod spiritus sanctus donauerit; ferner S 43: *pro robore . . diuinitus sibi collato;* S 68′: *pro uiribus, quas dominus dederit* E 38 A: *pro gratia tibi divinitus collata.*

Die Wahl des Abtes soll mit Vorsicht geschehen, da man den Gewählten nicht tadeln oder korrigieren kann. S 69′: electio . . abbatis . . diligentiori cura exquisitior merito iudicatur. Nam in ceteris personis si quid . . *reprehensibile*

fuerit deprehensum, corrigi ualet et ipsa persona amoueri; si quid in eo, qui omnibus praeest, correctione dignum fuerit, difficulter ualet emendari uel persona semel accepta dignitate priuari   E 44 C: qui . . tanto nunc diligentius a vobis est discutiendus, quanto postea non *reprehendendus*, sed ab omnibus aequanimiter est tolerandus.

2. Seniores.

Eine wichtige Rolle in der klösterlichen Gemeinde unserer Consuetudines spielen die seniores. An Propst Walter schreibt Ivo E 89 B: Si qui ergo sunt in collegio vestro viri prudentes et *maturi* et igne tentationum examinati, quibus hoc onus imponi velitis . . . Man vergl. damit S 62′: uita probati . . temptationibus exercitati; S 59′: *maturę* grauitatis probatus senior.

Die seniores werden mit verschiedenen Ämtern betraut. An Abt Bernhard von Marmoutiers schreibt Ivo E 95 B: Sunt vobiscum viri prudentes, vobiscum uno spiritu gradientes, quibus potestis partem vestri oneris imponere. Man vergl. damit S 68′: neophitis . . alii probati uita et spectati scientia . . preponendi sunt; S 64: quibus preponi oportet boni testimonii et probate sapientie seniorem; S 41′: prouisorem . . operis eligi oportet aliquem ex fratribus boni testimonii et probate uitę; S 30: quos . . domnus abbas inter omnes uitę probatiores et sapientię precellentiores perspexerit, cum his negocium occulte . . tractet.

3. Vorliebe für medizinische Ausdrücke.

Medizinische Termini sind in beiden Vergleichsobjekten besonders häufig, und zwar im übertragenen Sinn für moralische Krankheiten. Die Vorliebe hierfür ist besonders auffällig.

S 27′: qui uulnus (*) non sanauit, sed adauxit; S 30: Quod si cuiquam plaga *non facile curabilis* (*) innotuerit, non plaga, quę cessando obducta sit, sed quę iterando recrudescere soleat, *periti medici* erit fraternum uulnus (*) primo mitigare, deinde sanare et uiam conseruandę sanitatis egroto premonstrare. Sin autem putredo uulneris inueterati sanitati restiterit . . ; S 30: oportet . . *prudentem medicum* . . intueri . . curandi rationem; S 31: ut medicantis operam inueniat; S 32: Si enim impium est tegere uulnus (*) in corpore fratris, quod ipse celat, dum uri (**) timet, profecto maior impietas est plagam occultare, unde perniciosus putrescat in mente; S 34′: [culpa leuior] leuioribus curatur remediis, et grauior est acrioribus sananda medicamentis; S 38′: quousque superbię contagionem remedium humilitatis sanet et tumorem elationis fomentum obedientię emolliat; S 39: quę cuique morbo remedia adhibeat   P 48 B—C: sanandis morbis . . charitas sincera subveniat, et nemo ibi venalium medicorum more, quod suum est quaerat . .   Sicut . . ratio corporalis medicinae vel depellere morbos, vel curare vulnera (*) salutem servare, vel augere intendit; nec medicus contrarius sibi videtur esse, cum pro qualitate vel quantitate aegritudinis, vel aegrotantis, nunc mordentia, nunc mollientia aegrotanti medicamina apponit; et nunc ferro secat, cui fomento subvenire non poterat, et e converso ei nunc subvenit fomento, quem ferro secare non audebat; ita spirituales medici, doctores videlicet sanctae Ecclesiae . . .; P 50 D: Cogunt . . multas inveniri medicinas multorum experimenta morborum; E 14 C: languidis ovibus congruam medicinam providere nos convenit; E 15 A: morbis ovium nullam medicinae curam praeparatis; E 47 D: qui vulnus (*)

fomentis *incurabile* (*) tanquam *pii medici* cauteriis (**) competentibus dissimulant urere (**) vel medicinali ferro praecidere; E 56 A: cum abundante iniquitate sanare vos nequeamus, malumus infirmos et saucios vos habere; E 56 B: sacramenta . . vulnerum (*) nostrorum medicamenta; E 56 C: qua die Christiana plebs tot ad vitam medicamenta suscepit; E 74 C: tanquam *probati medici* maioribus morbis sanandis intenderent; E 94 D: ovi morbidae curam quam debueram non impendissem.

S 30′: si quis etiam ex consilio medicinę *cauteriatus* (**) est; S 64′: grauis medicina ut est . . *cauteriationis* (**) E 41 D: et si quid ille ignis urens aliquando reliquerat in conscientia tua *cauteriatum* (**).

Aus dem alphabetischen Register gehören hieher noch *contagio* und *fomentum;* vgl. auch E 41 D; E 103 D; E 106 B; E 107 D; E 112 A; E 114 D; E 117 D.

4. Ingenuitas — seruitus (Freiheit — Leibeigenschaft).

Als Parallele seien einander gegenübergestellt zwei Stellen, an denen von dem Verhältnis des Freigeborenen zur klösterlichen Handarbeit die Rede ist.

S 40′: obliti . . diuinitus sibi collatę ingenuitatis serui sunt seruilia . . opera diligentes . . ? Sola . . seruilia sunt, quę peccato sunt obnoxia summaque ingenuitas est, in qua seruitus Christi comprobatur E 23 C: non potest talia [sc. operari] pati nostra aetas, non potest ferre nostra ingenuitas.

5. Jugenderziehung.

Eine besondere Sorgfalt wird auf die Erziehung der Jugend und Bewahrung ihrer Keuschheit verwendet. Vorbeugen sei hier das Beste.

S 51: Adolescentes . . uel pueri . . non coniunctis requiescant stratis, sed interpositis magistrorum stratis, ne quid etas illa, ut assolet, per negligentiam uitii aut leuitatis consuescat, quam expedit potius ante culpam seruari quam post delictum puniri E 30 D: adolescentes vestros honeste semper exercitiis intentos, summa diligentia custodite, ut caste nutriti sacris possint ministeriis applicari; E 53 C: ut iuventutem vestram honestis exercitiis occupetis, . . ut si aliquando aliqua foeda imaginatio per sensuum fenestras templum cordis irrumpens ibi appingi tentaverit, vel prorsus ab ipso introitu repellatur, vel si . . irrepserit, casta intus vigente dignitate cum dedecore excludatur.

6. Militia Christi.

Sehr zahlreich sind die Stellen, an denen das christliche bzw. namentlich das klösterliche Leben als Kriegsdienst (militia Christi) erscheint.

miles: S 39: sagax Christi miles; S 39′: a Christi militibus canonicę disciplinę professoribus E 46 C: castris Christi militum ordinate pugnantium te insere.

militare: S 42: aliis militantibus E 27 B: sic militare in regno terreno; E 31 A: strenue militare; E 48 B: clericum in dioecesi nostra deo militantem; E 54 A: fratres . . deo militantes.

militia: S 64: ad futuram militiam tyrones Christi instruantur; S 69: diuersa . . ecclesiastice genera milicię E 43 A: armis Christianae militiae superare; E 55 C: coelesti militiae vos mancipastis.

praelium, *certamen:* S 25: tanquam prelium incepturus contra spiritalia nequitia; S 42: discant in castris quod acturi sunt in preliis; S 61: si desperauerit de uictoria, ita ut ne certamen quidem agredi audeat; si . . predicta certaminis asperitate presumpserit; probatus idoneus certamini admittendus E 46 C: in spirituali certamine poteris solus . . contra quoslibet hostes certamen inire.

Das Kloster erscheint unter dem Bilde eines Lagers (castra) oder einer Burg (arx).

S 42: discant in castris, quod acturi sunt in preliis E 22 C: ne mundi amatores intra castra mundum fugientium recipiatis; E 46 C: castris Christi militum ordinate pugnantium te insere; E 89 B: fratres . . in claustris tanquam in castris.

S 62′: ad hanc . . uirtutum arcem non suspirant; S 63: nec inutile iudicent hanc arcem apprehendere. Man vgl. damit E 13 D: in arce summi pontificatus positum.

Aus dem alphabetischen Register gehören hieher noch *procinctus* und *tiro*.

Auch aus dem Gebiete des Wett- und Ringkampfes (vgl. 1 Kor. 9, 24) finden sich, namentlich in S, zahlreiche Ausdrücke, wie *agon*, *agonia*, *athleta*, *bravium*, *palaestra*; dafür nur folgende Beispiele: S 60: est . . in hoc stadio currentibus difficilis agonia; S 61: in hoc spiritualis agonie stadio E 28 A: viriliter stare in agone Christiano. — S 65: quale sit uincentibus brauium; S 69: ut legitime certantes mereantur brauium comprehendere E 29 B: ut ad bravium supernae vocationis valeant pervenire; E 32 A: non fraudari bravio diurni denarii.

7. Satan — diabolus — hostis antiquus.

Die Mahnung, vor dem brüllenden Löwen (1 Petr. 5, 8) auf der Hut zu sein, kehrt häufig wieder.

S 27′: immissione antiqui hostis; S 53: ex liuore inimici E 22 C: antiqui hostis callida tentamenta fortiter respuatis; E 46 C: calliditates antiqui hostis. — S 39: ut *circuiens* ille insidiator omni se ex parte exclusum dolens nullos sibi aditus patere sentiens . . a seruorum dei infestatione desistat; S 69: semper inuigiles contra insidias leonis, qui circuit querens quem deuoret E 43 B: ne lupus invisibilis aditum inveniens ovile domini ingrederetur (vgl. dazu E 108 B: cui si ad episcopalem ministrationem . . patuerit aditus); E 43 A: ut fallaces eius *circuitus* omni vigilantia cavere studeatis (vgl. E 42 D).

Aus dem alphabetischen Register gehören hieher noch *infestatio* und *occupatum inuenire;* vgl. auch E 36 C, E 38 B.

8. Nebeneinanderstellen gleichlautender Ausdrücke.

Bereits in das Gebiet der Redefiguren gehört die sehr charakteristische Nebeneinanderstellung gleichlautender Ausdrücke.

S 32: fratrum est fratres fraterna admonicione . . reuocare; S 32′: pro modo culpę modum statuat pęnitentię; leuia leuibus . . sanet; S 32′: per pacientiam pacientis; S 33: in dissimilibus moribus deprehenditur similis culpa, sed non similiter punienda; S 34: ubi terreni pro terrenis . . se solent inuicem laniare; proinde qui terrena uidentur despexisse; S 34′: culpa . . leuior . . leuioribus curatur remediis; S 35′: si quis . . frater fratrem . . lesit;

S 38: tanquam peccantem peccatum ad mortem; S 44′: uisibilem inuisibilis diuinitatis culturam; secundum mundiciam utensilium decet a mundis cordibus munda mundissime celebrari et ut per omnia munda sint, mundis [!] ipsius sacramenta sanctissime venerentur a corpore et spiritu sanctis et sancta sanctorum sanctificatis; S 47: flagella patris flagellatos filios diligentis; S 73: secundum consilium seniorum sanioris consilii eligendus est [abbas]

E 14 B: summus pastor pastoris nomen habere nos voluit; E 16 C: in modico flumine ad regendam modicam navem; E 17 A: quandiu te intellexi aversum et adversum . . si te cognoscerem . . conversum et reversum; E 17 C: infecunda facundia; E 18 A: quam publice scindebas, publice resarcias, quatenus sicut multis exemplum erroris fuisti, sic . . fias exemplum correctionis; E 20 B: veritate teste verum dicam; E 32 C: nostrae miseriae misericorditer condescendite; E 109 D: de honesta persona inhonesta murmurantibus; E 112 A: divina manus, quae modo misericorditer flagellat, postea miserabiliter conterat; E 113 B: miserabilibus ecclesiae ruinis misericorditer occurratis.

Aus Raumrücksichten übergehe ich noch weitere Vergleiche aus der häufigen Anwendung von Wortspielen, anaphorischen Satzanfängen, chiastischen Stellungen und anderen Redefiguren. Das angeführte Vergleichsmaterial mag für den Erweis der Verfasserschaft Ivos genügen.

Nachdem die Marbacher Consuetudines (M) einen Auszug aus unseren Consuetudines (S) darstellen, und der geistige Gründer Marbachs Manegold von Lautenbach gewesen ist, würde der Nachweis engerer Beziehungen zwischen Manegold und Ivo, die Morin als wahrscheinlich, wenn auch nicht als unbedingt sicher annimmt [1], für die Frage nach dem Verfasser von S eine erhöhte Bedeutung gewinnen und geeignet sein, Ivo als Verfasser neuerdings zu bestätigen. Als Beweis für die tatsächlichen Beziehungen zwischen Ivo und Manegold möchte man den Brief Ivos an Manegold (E 51—52) anführen. Aus diesem Briefe geht hervor, daß Manegold sich in die klösterliche Einsamkeit zurückgezogen hat (E 51 C: in domo Dei abiecte vivere elegisti; in dem Munde Ivos der typische Ausdruck für „ins Kloster gehen“; vgl. E 15 D: elegeram abiectus esse in domo Dei). Ob es sich dabei wirklich um den Wanderlehrer und Philosophen Manegold von Lautenbach oder seinen Doppelgänger, den ebenso unstäten Philosophen Manegold [2] handelt, ist

[1] Vgl. oben S. 70.

[2] Über ihn vgl. Histoire littéraire de la France IX (Paris 1750) 280—290; W. v. Giesebrecht, Über Magister Manegold von Lautenbach und seine Schrift gegen den Scholasticus Wenrich, in: Sitzungsberichte der Münchener Akademie 1868 II, 304—312.

mehr als zweifelhaft (man vgl. die auf beide anwendbaren Ausdrücke E 51 B: post multos circuitus; E 51 C: ut qui verbo ad viam vitae plurimos informaveras, aliquos aliquando confirmares et confirmares exemplo; philosophandi filios pepereras; E 51 D: Minervam quidem non doceo, a qua magis doceri indigeo).

Morin hält es nicht für ausgeschlossen, daß es sich bei der Verfasserfrage auch um Guido von Bobbio handeln könnte. Nach anderweitigen mir gemachten Mitteilungen war hierfür für ihn u. a. bestimmend die Verwendung des „flabellum" bei Tisch, was nach Morins Ansicht auf südliche Gegenden hinweise. Die Stelle lautet S 48: „Dum autem benedictio datur, ita ab omnibus intenditur, ut nec etiam flabello interim aliquis utatur". Aber das „flabellum", das ja auch in den Marbacher Consuetudines erscheint, darf nicht als Fächer zur Abkühlung der Luft gedeutet werden, sondern ist ein Besen, mit dem die Speiseüberreste zusammengekehrt werden. An einer anderen Stelle heißt es nämlich S 48′: „Micas . . . , que postea cum flabello inter fragmenta colligantur". Der Sinn obiger Stelle ist also: Während des Tischgebetes soll das leiseste Geräusch, selbst das mit dem Besen, vermieden werden.

Gegen Guido von Bobbio spricht aber weiterhin das ganze mehr nordische Gepräge von S. Hierfür nur einige Beispiele! Unter den Gewürzen, welche im Kloster gezogen werden, werden genannt „saluia, ysopum, ruta, feniculum" (S 47′). Als Arbeiten, die außerhalb des Klosters verrichtet werden, führt der Verfasser an (S 40′): „cultura hortorum uel uinearum, insitio arbuscularum, extirpatio inutilium germinum in semente milii [Hirse] aut annonę [Hafer], effossio raparum [Rübe] et purgatio, et si qua sunt similia". Die Armen bekommen bei der Fußwaschung u. a. auch einen „ciphus de meliori ceruisia" (Bier; S 54). Bei der Weihe der Trauben, die nach kirchlichem Gebrauch am Feste des Papstes Sixtus (6. August) stattfindet [1], heißt es (S 48′): „Si tunc temporis mature non fuerint, differuntur, dum maturescant, et tunc benedicuntur". Außer den Trauben werden als Gegenstände, die im Refektorium geweiht werden, genau wie in den Consuetudines von Cluny, noch genannt „nouelle fabe, nouus panis et mustum". Schon aus diesen einfachen Erwägungen kann Guido von Bobbio als Verfasser nicht in Frage kommen.

---

[1] Vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I (Freiburg i. Br. 1909) 369—376, besonders 376. Der frühere Termin (6. August) paßt nur für südliche Länder.

Zum Schlusse muß ich der Vollständigkeit halber noch auf die veränderte Stellung hinweisen, die Ivo später in der Beurteilung der Wasser- und Feuerprobe eingenommen hat. Er ist ein Gegner dieser Gottesurteile geworden. Er nennt sie „vulgarem . . . legem ac nulla canonica sanctione fultam" (E 96 C). In reiferen Jahren mag er seine jugendliche Ansicht[1] geändert haben. — Weiterhin erwähnt er auch einmal die Einführung von Chorherrenstatuten, ohne seine eigenen zu empfehlen, sondern „regulae cuiusdam Haimerici quondam servi sanctae Mariae Jotrensis" (E 112 B). Letzteres mag vielleicht in lokalen Verhältnissen, vielleicht auch in persönlicher Bescheidenheit seinen Grund gehabt haben. Diese beiden nebensächlichen Bedenken sind in keiner Weise imstande, die Beweiskraft des oben ausgeführten Vergleiches in Frage zu stellen. Wichtig dagegen, wenn auch für seine Verfasserschaft nicht direkt beweiskräftig ist, was er als Bischof an seine früheren Mitbrüder in St. Quentin schreibt (E 30 D): „Nec alia vobis scribere scio, nisi ut quae a me audistis et accepistis et tenuistis, ea indefesse teneatis et omnes ad societatem vestram venientes tenenda doceatis."

Das Ergebnis unserer Untersuchungen läßt sich dahin zusammenfassen, daß wir es mit einer wertvollen Quelle nicht nur für die Geschichte der mittelalterlichen Liturgie wie des Klosterwesens zu tun haben, sondern daß auch die Kulturgeschichte und die kirchliche Rechtsgeschichte sich dafür interessieren werden. Für die Geschichte der regulierten Chorherren sind unsere Consuetudines grundlegend. Von dieser Grundlage aus wird man auch daran gehen können, die in vielen Handschriften zerstreuten „Consuetudines Canonicorum Regularium" einer Ordnung und Sichtung zu unterziehen. Möge sich dafür ein Mann von dem Fleiß und der Gelehrsamkeit eines Eusebius Amort finden! Die Gestalt Ivos von Chartres aber, des Verfassers der Consuetudines, des mannhaften Vertreters seiner Überzeugung, des kirchlich treugesinnten, wenn auch vielfach mit Unrecht verklagten und angefeindeten Mannes, erstrahlt in neuem, glänzendem Lichte.

[1] S 37′ heißt es: „Si . . pro huiusmodi culpa (sc. flagitii) suspensus est nec confessus nec conuictus re ueniente in dubium differtur interim, ut secundum consuetudinem dubiarum rerum feruente aqua secreto comprobetur et comprobata denuo ad actionem capituli referatur."

St. Ambrosius von Mailand über die Jungfraugeburt Marias (Virginitas Mariae in partu).

Von

Univ.-Prof. Dr. **Philipp Friedrich** in München.

Der geschichtliche Werdegang, den die dogmatische Gestaltung der Lehre von der Jungfraugeburt Marias (Virginitas Mariae in partu) genommen hat, stellt sich uns in seinen Hauptpunkten also dar: Im 1. Jahrhundert begegnet keine ausdrückliche Erwähnung derselben in den Glaubensquellen. Der erste literarische Niederschlag dieser Vorstellung tritt uns im 2. Jahrhundert in dem apokryphen Protoevangelium Jacobi entgegen. Klemens von Alexandrien ist am Anfang des 3. Säkulums der erste kirchliche Lehrer, welcher dieselbe verzeichnet und wissenschaftlich zu rechtfertigen sucht. Fast um die gleiche Zeit stellt aber Tertullian die Bewahrung der körperlichen Integrität Marias auch in der Geburt entschieden in Abrede. In den folgenden Dezennien des 3. Jahrhunderts und bis über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaus schweigen die Quellen über diesen Fragepunkt. Von einer allgemeinen Anerkennung dieser Lehre im Glaubensbewußtsein der Großkirche kann bis zu diesem Zeitpunkt noch keine Rede sein. In der zweiten Hälfte des 4. Säkulums setzt — hauptsächlich im Anschluß an die neuen Theorien Jovinians — eine lebhafte Diskussion dieser Frage ein. Um die Wende des 5. Jahrhunderts ist der Sieg der Anschauung, welche die Jungfräulichkeit Marias in anatomisch-physiologischem Sinne auch bei der Geburt des Herrn festhält, endgültig dahin entschieden, daß dieselbe im kirchlichen Glaubensbewußtsein als eine besondere, von dem Glauben an die jungfräuliche Empfängnis und an die Jungfrauschaft Marias nach der Geburt unterschiedene Doktrin angesehen wird. Die dogmatische Formulierung oder

Definition dieses Lehrstückes wurde auf der Lateransynode vom Jahre 649 unter Papst Martin I. vollzogen[1].

Die geschichtlichen Dokumente, welche uns die Tatsächlichkeit der dogmatischen Entwicklung beweisen, bezeugen uns gleichzeitig das Vorhandensein verschiedener Elemente, die den dogmatischen Fortschritt veranlaßt bzw. gefördert haben. Unter diesen Anlässen und Faktoren der Dogmenentwicklung ist an erster Stelle die Häresie zu nennen. Es ist eine in dem Verlauf der Kirchengeschichte häufig zu beobachtende Tatsache, daß neuauftauchende Irrtümer in der Lehrverkündigung die Wortführer des Kirchenglaubens zur näheren Erforschung und genaueren Zergliederung der katholischen Lehre nötigten, sowie zu einem aufmerksameren Schrift- und Traditionsbeweis für den Inhalt bestimmter Glaubenslehren anhielten, gerade dadurch aber auch zur vollkommeneren Aufhellung und vollständigeren Auseinandersetzung eben dieser Lehren nicht wenig beigetragen haben. Der Entwicklungsprozeß der dogmatischen Lehre von der Jungfraugeburt Marias bietet zur Illustration der Wahrheit dieses Satzes einen geradezu klassischen Beleg: erst der Kampf mit Jovinian führte in Lehrverkündigung und Glaubensbewußtsein der abendländischen Kirche zu einer klaren Herausstellung und scharfen Präzisierung und weiterhin zur dogmatischen Gestaltung dieses Privilegs der Mutter Jesu. In diesem Lehrstreit mit Jovinian nimmt aber Ambrosius von Mailand sonder Zweifel eine führende Stellung oder richtiger noch die Führerstelle ein; er ist es auch, welcher, durch Jovinians Auftreten veranlaßt, als erster unter den abendländischen Kirchenschriftstellern eine eingehende theologische Behandlung des in Rede stehenden Problems lieferte. Diese bedeutsame Sonderstellung des Ambrosius in der Entwicklungsgeschichte unseres Dogmas hat meines Erachtens bisher die gebührende Anerkennung nicht gefunden. Jedenfalls haben zahlreiche Dogmatiker und selbst Dogmenhistoriker dieselbe in einer Weise gezeichnet, welche dem geschichtlichen Befunde nur wenig oder gar nicht entspricht[2]. Aus diesem

[1] Denzinger, Enchiridion [11] Nr. 256 Can. 3. „Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem Dei genitricem Sanctam semperque Virginem et immaculatam Mariam, utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum absque semine concepisse ex Spiritu Sancto, et incorruptibiliter eam genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit;" vgl. auch ebenda unter Nr. 993.

[2] Vgl. u. a. H. Klee, Lehrb. d. Dogmengeschichte II (Mainz 1838) 30 u. 31;

Grunde bedarf eine neue quellenmäßige Untersuchung und Darstellung dieses Fragepunktes keiner weiteren Rechtfertigung.

Schon vor dem Auftreten Jovinians hat Ambrosius dieser Lehrmeinung in seinen Schriften gedacht[1]; aber erst während und nach der Auseinandersetzung mit den jovinianischen Irrtümern werden seine Ausführungen über diesen Gegenstand ausführlicher: neben die einfache Bezeugung tritt jetzt auch der Beweis für die Wahrheit dieser Lehre. Wollen wir jedoch diese Ausführungen des hl. Lehrers richtig einschätzen und vollkommen begreifen, dann dürfen wir dieselben nicht isolieren von dem Lebenskreis, in welchem sie entstanden sind, müssen vielmehr nach Möglichkeit Einsicht in die historischen Bedingungen zu gewinnen trachten, unter welchen Ambrosius seine einschlägigen Darlegungen ausarbeitete. Dieser Forderung hoffen wir zu entsprechen mit einigen näheren Angaben über Jovinian, gegenüber welchem Ambrosius in erster Linie für die unversehrte Jungfrauschaft Marias auch bei der Geburt ihres göttlichen Kindes eintrat[2].

Ein vollständiges Lebensbild des Jovinian läßt sich mit dem vorhandenen Quellenmaterial nicht zeichnen. Über Geburt, Abstammung, Jugendleben desselben besitzen wir keine verbürgten Nachrichten. Aus seinem ganzen Vorleben vor der öffentlichen Polemik gegen die Kirche steht nur die eine Tatsache fest, daß er als Mönch in einem Kloster lebte und hier ein streng aszetisches Leben führte. Allein er fand hierin keine dauernde innere Befriedigung. Seine Anschauungen über die guten Werke, wie Fasten und Virginität, hatten eine Entwicklung genommen, die ihn in

---

J. H. Oswald, Die Erlösung in Christo Jesu I [2] (Paderborn 1887) 338; J. E. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden (Mainz 1904) 262 f.; Guillaume Herzog, La Sainte Vierge dans l'histoire, in Revue d'histoire et de littérature religieuses XII (1907) 487—489; Jos. Pohle, Lehrb. d. Dogmatik II [2] (Paderborn 1905) 284 f. u. 286; K. Gutberlet, Die Gottesmutter (Regensburg 1917) 74 f.

[1] Vgl. hierzu De virginitate 11, 65; De incarnationis Dominicae sacramento 6, 54; De poenitentia I, 3, 12 und 13. Expositionis in Lucam lib. X, 140; vgl. auch den Weihnachtshymnus Intende, qui regis Israel (Veni redemptor gentium) und aus späterer Zeit die Stelle in De obitu Theodosii oratio Nr. 44.

[2] Die Quellen und relativ reiche Literatur über Jovinian findet man zusammengestellt in der Monographie von Wilh. Haller, Jovinianus. Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre (Leipzig 1897) [Texte und Untersuchungen herausgegeben von O. v. Gebhardt und Adolf Harnack. Neue Folge II 2]; vgl. hierzu die Besprechung von C. Weyman im Histor. Jahrbuch XIX (1898) 151 f.

Gegensatz zu der kirchlichen Auffassung von diesen Dingen stellte. Von diesem Standpunkte aus zog er die praktische Folgerung und verließ das Kloster. Jovinian vertauschte, wie Hefele bemerkt, „seine bisherige Aszese mit behaglichem Wohlleben und suchte seine Irrtümer teils durch Bücher, teils durch sonstige Proselytenmacherei zu verbreiten.“ [1] Zu diesem Zwecke kam er unter Papst Siricius (384—99) nach Rom. „Vor 385, d. h. dem Jahre, in dem Hieronymus Rom verließ, ist er hier schwerlich öffentlich mit seiner Polemik gegen Mönchtum und Kirche aufgetreten.“ [2] Mit seinen neuen Lehren betörte er jedoch manche, die sich ihm anschlossen. Als Papst Siricius von diesen Vorgängen Kunde erhielt, versammelte er im Jahre 390 in Rom eine Synode, welche den Jovinian nebst acht seiner Anhänger namentlich verurteilte und aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschloß. Eine mailändische Provinzialsynode vom gleichen Jahre nahm gegen die von Jovinian inaugurierte religiöse Bewegung in gleicher Weise Stellung. Um den Ausgang des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts dürfte Jovinian gestorben sein; nach einer gelegentlichen Bemerkung des Hieronymus aus dem Jahre 406 zählte er damals bereits zu den Toten.

Über die Geschichte des Prozesses gegen Jovinian und seine kirchliche Verurteilung auf den Synoden zu Rom und Mailand liegt uns noch eine amtliche Darstellung in zwei Urkunden vor: in einem Schreiben des Papstes Siricius und in dem Antwortschreiben der mailändischen Synode auf dieses päpstliche Reskript. Der Brief des Siricius [3] war nach dem Zeugnis der Mehrzahl der Handschriften an verschiedene Bischöfe — also nicht allein an Ambrosius — gerichtet [4]; seine Abfassung wird verschieden

[1] Conciliengeschichte II² (Freiburg i. Br. 1875) 51; vgl. auch Hefele-Leclercq, Histoire des conciles II, 1 (Paris 1908) 78—80.

[2] C. Weyman a. a. O. 151; vgl. auch W. Haller a. a. O. 66 A. 1 und 96 A. 1 u. 3.

[3] Den Text dieses Papstbriefes siehe bei Hardouin, Conciliorum collectio regia maxima I (Parisiis 1715) 853 sq. Mansi, Sacrorum conciliorum . . . collectio III (Florenz 1759) 663 sq. Coustant Petrus, Epistolae Romanorum Pontificum (Parisiis 1721) 663—68.

[4] Die in mehreren Ausgaben des Papstschreibens gebotene Aufschrift: „Siricius ecclesiae Mediolanensi“ hat nach Coustant (a. a. O. 663) keinen anderen Stützpunkt als in den bekannten Tatsachen, daß dieser Brief auch nach Mailand gesandt wurde, und daß die Teilnehmer an der mailändischen Synode v. J. 390 denselben in einem eigenen Schreiben beantworteten. Die anderweitige Begründung dieser Sonderadressierung seitens der Mauriner (Admonitio in epistolas St Ambrosii zu ep. 42) beruht auf irriger Voraussetzung.

zwischen die Jahre 388—390 angesetzt [1]. In diesem Rundschreiben weist der Pontifex darauf hin, daß die Anstifter einer ganz neuen, sehr gefährlichen Häresie — Jovinian und sein Anhang — heimlich versucht hätten, ihre Irrtümer in der römischen Kirche zu verbreiten. Um deren Bestrebungen, auch in anderen Kirchen Italiens Anhänger zu gewinnen, rechtzeitig zu unterbinden, halte er es für angezeigt, den bischöflichen Adressaten seines Schreibens auf den von Jovinian bezüglichen Vorgängen in Rom Kenntnis zu geben. Hinsichtlich des Inhaltes der neuen Irrlehre teilt Siricius nur mit, daß Jovinian und sein Anhang die in den hl. Schriften gelehrte Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit sowie das Fasten preisgäben und weiter der Kirche den Vorwurf machten, sie unterschätze die Ehe. Von einem Angriff der Neuerer auf die kirchliche Lehre bezüglich Marias, der Mutter des Herrn, enthält das Papstschreiben nicht ein einziges Wort.

Bald nach dem Empfang des päpstlichen Schreibens berief Ambrosius eine Provinzialsynode nach Mailand. Über den Gegenstand ihrer Verhandlungen unterrichtet uns die zweite der obenerwähnten Urkunden: das Antwortschreiben, welches diese mailändische Synode an Papst Siricius richtete [2]. Ohne Zweifel ist dieses Synodalschreiben von Ambrosius selber abgefaßt und wurde darum auch in die Sammlung seiner Briefe eingereiht [3]. Der Inhalt desselben läßt sich kurz also skizzieren: Eingangs wird dem Papste Lob gespendet ob seiner Hirtensorge für die Reinhaltung der kirchlichen Lehre. Alsdann geschieht sofort der falschen Lehren Jovinians Erwähnung, die mit den Worten charakterisiert werden: ,,Ein wildes Heulen ist es, keine Gnade der Jungfräulichkeit, keine Rangordnung der Keuschheit anzuerkennen, unterschiedlos alles untereinander mischen zu wollen, die Stufen verschiedener Verdienste abzuschaffen

[1] Coustant schwankt zwischen August/September 388 und September 389; Hardouin setzt ihn um das Jahr 390 an; Mansi und Hefele lassen denselben i. J. 390 abgefaßt sein.

[2] Den Text dieses Synodalschreibens siehe bei Hardouin a. a. O. I 853—55; bei Mansi a. a. O. III 664—67; bei Coustant a. a. O. 669—74. — Zur Abfassungszeit desselben ist zu bemerken, daß dieselbe in kurzem Abstand von der Entstehung des vorerwähnten Papstbriefes zu denken ist. Coustant setzt sie in das Jahr 388 oder 389, Hardouin, Mansi und Hefele in das Jahr 390.

[3] Vgl. Remy Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques V (Paris 1735) 702: Nous avons encore leur Lettre (savoir des évêques du concile de Milan vers 390) parmi celles de saint Ambroise, et on ne doute pas, qu'il ne l'ait écrite lui-même au nom du Concile.

und sozusagen eine Armut himmlischer Belohnungen einzuführen, als ob Christus nur eine Palme zu verleihen hätte und es nicht sehr viele Titel der Belohnungen gäbe. Sie geben vor, diese der Ehe zuzuerkennen. Aber welches Lob kann der Ehe zukommen, wenn der Jungfräulichkeit nicht die Krone bleibt?"[1] An diese Ausführungen reiht sich eine knappe Darlegung der kirchlichen Auffassung von Ehe und Jungfräulichkeit auf Grund der einschlägigen Lehre der Heiligen Schrift.

Der unmittelbar folgende Teil des Synodalschreibens besitzt für uns in diesem Zusammenhang ein erhöhtes Interesse, weil er jene eingehenden Erörterungen enthält, welche Ambrosius hier erstmals der Negation der Jungfräulichkeit Marias in der Geburt seitens des Jovinian widmet. „Wie groß — so heißt es dort — ist doch die Sinnlosigkeit des unheilvollen Gekläffes dieser Leute, daß sie einerseits behaupten, Christus habe aus einer Jungfrau nicht geboren werden können, während sie doch anderseits erklären, daß Personen, die von Weibern auf ganz natürliche Weise geboren sind, Jungfrauen verbleiben können![2] Andern also verleiht Christus, was er sich, wie sie sagen, nicht gewähren konnte? Jener aber ist, obwohl er Fleisch angenommen, obwohl er Mensch geworden, um den Menschen wiederzuerkaufen und vom Tode zu erretten, als Gott gleichwohl auf ungewöhnlichem Wege in die Welt gekommen, so daß er entsprechend seinem Ausspruch: ‚*Siehe, ich mache alles neu*'[3], durch das Gebären einer sogar unversehrten Jungfrau geboren und, wie geschrieben steht, als Gott-mit-uns geglaubt würde[4]. Aber vom Wege der Verkehrtheit[5] aus proklamieren sie, wie berichtet wird: ‚Als Jungfrau hat sie empfangen, aber nicht hat sie als Jungfrau geboren'."[6]

[1] Ep. 42, 2 und 3.

[2] Dieser Passus des Synodalschreibens ist uns nur in mangelhaftem Text überliefert und begegnet darum dessen Übertragung ernster Schwierigkeit; vgl. z. B. die betreffenden Ausführungen bei Georg Daniel Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen. 2. Teil (Leipzig 1781) 489 Anm. 626. — Severin Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben II (Kempten 1876) 450 Anm. 2. — Haller a. a. O. 75 Anm. 1.

[3] Apok. 21, 5. Is. 43, 19. 2. Kor. 5, 17.

[4] Matth. 1, 23.

[5] So nach der Lesart: De via perversitatis produntur dicere (scl. Iovinianistae), welche nach den Maurinern „omnes Ambrosii editores, Labb. et Thuan. codex" überliefern. Quesnel hingegen zieht die andere Lesart vor: Sed devii a via veritatis = Abgeirrt vom Wege der Wahrheit. . .

[6] Ep. 42, 4.

Ambrosius führt nun seinen Schriftbeweis für die Lehre von dem Fortbestand der physischen Unversehrtheit Marias auch in der Geburt. Am Schluß des Schreibens wendet er sich nochmals gegen Jovinian und seine Gefolgschaft, insofern er in ihnen Gegner Marias erblickt, mit der Erklärung, es bedürfe keiner weiteren Worte mehr gegen Leute, die durch ihre Leugnung der Jungfräulichkeit Marias in der Geburt als Juden und Manichäer erwiesen seien [1]. Das Reskript schließt mit der Bekanntgabe des Urteils der mailändischen Synode über Jovinian und seinen Anhang: ,,Mögest du also wissen, daß Jovinian, Auxentius, Germinator, Felix, Plotinus, Genialis, Martianus, Januarius und Ingeniosus, welche Deine Heiligkeit verurteilt hat, auch bei uns in Übereinstimmung mit Deiner Entscheidung verurteilt worden sind.“ [2]

Das mailändische Synodalschreiben fügt den von Siricius beanstandeten Lehren Jovinians zwei weitere Anklagepunkte hinzu: Jovinian leugne eine Verschiedenheit in der Belohnung der Gerechten, und als vierte, uns besonders interessierende These Jovinians Lehre von einer nur temporären Jungfrauschaft Marias: ,,Maria habe Christum zwar als Jungfrau empfangen, aber nicht als Jungfrau geboren, denn eben durch das Gebären habe ihre Jungfrauschaft aufgehört, man müßte ja sonst mit den Manichäern sagen, der Leib Christi sei kein wirklicher, sondern nur ein scheinbarer Leib gewesen.“ [3]

Nun ist es zweifellos sehr bemerkenswert, daß Ambrosius in dem eben behandelten Schreiben an Papst Siricius sehr eingehende Erörterungen einem Lehrpunkt aus den jovinianischen Irrtümern widmet, dessen der Papst in seinem Schreiben mit keiner Silbe gedacht hatte. Woher diese Verschiedenheit?

Man glaubte sich am besten und raschesten von dieser Schwierigkeit dadurch zu befreien, daß man ernstlich die These aufstellte: Jovinian habe die Frage nach der Jungfraugeburt überhaupt nicht erörtert, Ambrosius habe die Sache nicht bestimmt genug vertreten. Allein die ganze Art und Weise, wie dieses Fragepunktes in dem Synodalschreiben gedacht wird, entzieht diesem Einwand jede

---

[1] Ep. 42, 12 und 13; vgl. hierzu Adolf Harnack in der Zeitschrift für Theologie und Kirche I (1891) 139.

[2] Ep. 42, 14. Über die Unterschriften dieses Synodalschreibens und die Bedeutung der Unterzeichner desselben siehe Baronius, Annales eccl. ad ann. 390 XLVII.

[3] Hefele a. a. O. II [2] 50 f.

Wahrscheinlichkeit. Dazu tritt als weiteres wichtiges Moment, daß einer der Kardinalpunkte der jovinianischen Lehre, die Gleichverdienstlichkeit des jungfräulichen und ehelichen Lebens, in einem gewissen Sinne notwendig zur Erörterung der Frage nach der Jungfraugeburt führte. Die hohe Wertschätzung der Jungfräulichkeit stand ja — wie die vorhandene Literatur aus jener Zeit zur Evidenz zeigt [1] — in engster Beziehung zur Person Marias, die schon damals als die Jungfrau schlechthin bezeichnet und vor allem als Ideal der Jungfräulichkeit gefeiert sowie zur Nachahmung vorgestellt wurde. Hatte aber Maria bei der Geburt ihres göttlichen Sohnes ihre körperliche Integrität eingebüßt, dann war ihre Benennung als die Jungfrau schlechthin nicht mehr gerechtfertigt, ihre Eigenschaft als Ideal aller Jungfrauen nicht mehr gegeben, dann war sogar — wie Augustinus kaum 30 Jahre später ausdrücklich hervorhebt [2] — der Wortlaut des Glaubensbekenntnisses unhaltbar, weil unwahr. Dieser geistige Sohn und große Schüler des Ambrosius beseitigt zudem durch seine ganze Stellungnahme in der vorliegenden Frage jeden Zweifel an der Tatsächlichkeit der Leugnung der Jungfraugeburt durch Jovinian [3]. Auch Julian von Eklanum, Augustins großer Gegner, ist ein Zeuge für die Authentizität dieser dem Jovinian zugeschriebenen Lehre [4].

Für die Differenz in der Anklage gegen Jovinian, welche in den einschlägigen Schreiben des Siricius und Ambrosius in der Frage der Jungfraugeburt zutage tritt, dürfte als bester Erklärungsgrund die Annahme gelten, daß Jovinian seine Lehre von der bei der Geburt versehrten Jungfräulichkeit Marias nur in Mailand, nicht auch in Rom vorgetragen habe [5]. Daß Siricius schon vor der Mailänder Synode vom Jahre 390 von dieser Maria berührenden Lehre des Jovinian Kenntnis besessen, aber dieselbe nicht verurteilt habe [6], ist aus den Quellen ebensowenig zu erweisen wie die andere Be-

[1] Vgl. hierzu Baronius, Annales eccl. ad ann. 382 XXVIII.

[2] Enchiridion 13, 10, ed. Krabinger 44.

[3] Vgl. hierzu Philipp Friedrich, Mariologie des hl. Augustinus (Köln 1907) 80 bis 82.

[4] Vgl. Augustins Opus imperfectum contra Iulianum IV, 122.

[5] Diese Lösung haben bereits die Mauriner J. du Frische und N. le Nourry in ihrer Ausgabe der Werke des Ambrosius angedeutet, wie aus einer Fußnote zu Ep. 42, 4 erhellt; auch die Ambrosius-Ausgabe von P. A. Ballerini (V. 291 Anm. 7) schließt sich hier ihrem großen Vorbild an; ebenso bekennt sich Wilh. Haller a. a. O. 127 entschieden zu ihr.

[6] So Guillaume Herzog a. a. O. XII 488.

hauptung, daß er dieselbe bereits auf der Synode von Rom im Jahre 390 verworfen habe [1].

Nachdem wir dem Zweifel an der tatsächlichen Leugnung der Lehre von der Jungfraugeburt seitens des Jovinian begegnet sind und derselbe sich uns als unbegründet erwiesen hat, wollen wir nunmehr zusehen, ob und auf welche Weise der Bischof von Mailand seine Bejahung der Jungfraugeburt Marias begründet hat. Bereits bei unseren früheren Ausführungen zu dem Antwortschreiben der mailändischen Synode vom Jahre 390 wurde darauf hingewiesen, daß es ihm nicht nur daran gelegen ist, die Verneinung dieser Lehre durch Jovinian und seine Anhänger zu konstatieren, sondern auch entschieden und mit Nachdruck zu betonen, wie ihm diese Bestreitung des Glaubens an die körperliche Unversehrtheit Marias bei der Geburt des Herrn geradezu als eine Verleugnung der katholischen Wahrheit und als eine schlimme Ketzerei erscheine [2]. Sollte jedoch diese Haltung als gerechtfertigt gelten, dann war es notwendig, diese Lehre auch als wirklich zum kirchlichen Glaubensgut gehörig zu erweisen, mit anderen Worten, es mußte die Lehre von der Jungfraugeburt aus den Offenbarungsquellen festgestellt werden. Ambrosius hat denn auch tatsächlich dem erwähnten Schreiben einen Schriftbeweis für die Lehre von der Jungfraugeburt Marias eingeflochten. Derselbe hat folgenden Wortlaut: „Vom Wege der Verkehrtheit aus proklamieren, wie berichtet wird, Jovinian und sein Anhang: Als Jungfrau hat Maria empfangen, aber nicht hat sie als Jungfrau geboren. Die also als Jungfrau empfangen konnte, konnte nicht als Jungfrau gebären, da doch immer die Empfängnis vorhergeht, die Geburt nachfolgt? Aber wenn man den Lehren der Priester nicht glauben will, so glaube man doch den Prophezeiungen in Bezug auf Christus, man glaube den Weisungen der Engel, welche sagen: *Denn bei Gott ist nichts unmöglich* [3]. Man glaube dem apostolischen Glaubensbekenntnis, welches die römische Kirche immer unverkümmert bewahrt und erhält. Maria hörte die Stimme des Engels, und sie, die vorher gesagt hatte: *Wie soll dies*

[1] Letztere Behauptung wird u. a. vertreten von Anton Kurz, Mariologie (Regensburg 1881) 222; Laurentius Janssens, Summa theologica V, 2 (Friburgi Brisgoviae 1902) 288, vgl. auch 231; Jos. Pohle a. a. O. II ² 284; Joh. Nießen, Mariologie des hl. Hieronymus (Münster i. W. 1913) 142; H. Quilliet im Artikel Antidicomarianites des Dictionnaire de théologie cath. (Paris 1909) I 1379.

[2] Vgl. Ep. 42, 4—7, aber auch schon ebenda 1 u. 2.

[3] Luc. 1, 37.

geschehen?[1] ohne übrigens über die Glaubwürdigkeit der Geburt zu fragen, antwortet nachher: *Siehe, ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte*[2]. Das ist die Jungfrau, welche in ihrem Schoße empfangen hat, die Jungfrau, welche einen Sohn geboren hat. Denn so steht geschrieben: *Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären*[3]. Nicht bloß empfangen werde die Jungfrau, sondern auch gebären werde die Jungfrau, hat er (der Prophet) gesagt. Was ist aber jenes Tor des Heiligtums, jenes äußere Tor gegen Osten, das verschlossen bleibt, *und niemand* — sagt der Prophet — *geht durch dasselbe hindurch außer der Gott Israels allein?*[4] Ist nicht dieses Tor Maria, durch welche der Erlöser in diese Welt trat? Das Tor der Gerechtigkeit, wie er selbst gesagt hat: *Laßt uns erfüllen alle Gerechtigkeit*[5]. Dieses Tor ist die selige Maria, von der geschrieben steht: *Der Herr wird durch sie gehen und sie wird verschlossen sein*[6] nach der Geburt; denn als Jungfrau hat sie empfangen und als Jungfrau geboren.

„Was ist aber unglaublich daran, wenn gegen die Gewohnheit natürlichen Entstehens Maria geboren hat und Jungfrau bleibt, da doch gegen die Gewohnheit der Natur *das Meer es sah und floh, und die Jordanfluten zu ihrer Quelle zurückliefen*[7]. Es übersteigt daher nicht den Glauben, daß eine Jungfrau geboren hat, wenn wir lesen, daß ein Fels Wasser spie[8] und daß die Meereswelle wie eine Mauer feststand[9]. Es übersteigt nicht den Glauben, daß ein Mensch aus einer Jungfrau hervorging, wenn ein Fels von hervorsprudelndem Wasser überfloß[10], wenn Eisen auf dem Wasser schwamm[11], wenn ein Mensch über den Wassern ging[12]. Also wenn einen Menschen die Welle trug, konnte einen Menschen nicht die Jungfrau gebären? Und welchen Menschen? Denjenigen, von welchem wir lesen: *Und es wird ihnen der Herr einen Menschen schicken, welcher sie retten wird, und bekannt wird der Herr sein den Ägyptern*[13]. Im Alten Testament also hat eine Jungfrau das Heer der Hebräer durchs Meer geführt, im Neuen Testament ist zum Segen eine Jungfrau als Wohnstatt des himmlischen Königs erwählt worden.“[14]

[1] Luc. 1, 34. [2] Luc. 1, 38. [3] Is. 7, 14.
[4] Ez. 44, 2. — Vgl. zum Wortlaut dieser Bibelstelle auch Coustant a. a. O. 671 Anm. b. [5] Matth. 3, 15. [6] Ez. 44, 2. [7] Ps. 113,3.
[8] Ex. 17, 6. [9] Ex. 14, 22. [10] Num. 20, 11.
[11] 4. Reg. 6, 6. [12] Matth. 14, 26. [13] Is. 19, 20 f.
[14] Ep. 42, 4–7. Unbegreiflicherweise wird diese Fundamentalstelle für

In der Schrift De institutione virginis, welche gewöhnlich den Jahren 391/392 zugeschrieben wird, also etwa um ein Jahr jünger ist als die eben behandelte Epistola 42 des Ambrosius, finden wir die Lehre von der Jungfraugeburt Marias ebenfalls durch Berufung auf Ez. 44, 1 f. biblisch festgestellt. Wir lesen dort nach einer Zitation der betreffenden Worte des alttestamentlichen Sehers: „Wer ist diese Pforte, wenn nicht Maria? Darum verschlossen, weil Jungfrau? Die Pforte ist also Maria, durch welche Christus in diese Welt trat, nachdem er in jungfräulicher Geburt hervorgegangen ist und den Riegel der Jungfräulichkeit an den Geburtsteilen nicht gelöst hat. Unangetastet blieb das Gehege der Keuschheit, unverletzt die Siegel der Reinheit, als derjenige aus der Jungfrau hervorging, dessen Größe die Welt nicht fassen konnte.“ [1] In der gleichen Schrift begegnen wir noch an zwei anderen Stellen der Bezeugung der Jungfraugeburt, beidemal unter ausdrücklicher Berufung auf Ez. 44, 1 ff. Im 8. Kapitel knüpft Ambrosius daran die Betrachtung: „Eine gute Pforte war Maria, die geschlossen war und nicht geöffnet ward. Christus ging durch sie hindurch, aber er öffnete sie nicht.“ [2] Die zweite der erwähnten Sentenzen zeigt folgenden Wortlaut: „Es gibt also auch eine Pforte des Leibes; doch ist sie nicht immer geschlossen; aber eine ganz allein konnte immer geschlossen bleiben, jene, durch welche ohne Verlust des jungfräulichen Verschlusses die Leibesfrucht der Jungfrau ihren Ausgang nahm. Darum kündet der Prophet: *Diese Pforte soll geschlossen sein; nicht wird sie geöffnet werden und niemand wird durch sie hindurchgehen:* d. h. kein Mensch; *denn der Herr, der Gott Israels* — so sagt der Prophet — *wird durch sie hindurchgehen. Und sie wird geschlossen sein*, d. h. vor und nach dem Durchgang des Herrn wird sie geschlossen sein.“ [3]

Würdigung der Stellungnahme des Ambrosius zur Lehre von der Jungfraugeburt Marias von einzelnen Forschern, selbst Dogmenhistorikern, mit völligem Schweigen übergangen; ich nenne hier nur: H. Klee a. a. O. II 31. Joseph Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. Dogmen- und kunstgeschichtlich bearbeitet (Freiburg i. Br. 1887) 50. — J. Tixeront, Histoire des dogmes II [2] (Paris 1909) 331. — M. J. Rouët de Journel, Enchiridion Patristicum (Friburgi Brisgoviae 1911) führt als Belegstellen für die Jungfraugeburt Marias aus Ambrosius nur die beiden folgenden Texte auf: unter Nr. 1289 die Stelle aus De incarn. Dom. sacramento 6, 54 und unter Nr. 1327 die Stelle aus De inst. virginis 8, 52.

[1] De inst. virginis 8, 52. [2] De inst. virginis 8, 53.

[3] De inst. virginis 8, 55. — Daß Ambrosius mit dem Ausdruck „virginis

Der einige Jahre später — zwischen 394 und 396 — abgefaßte Brief an die Kirche von Vercelli in Sachen der jovinianisch gesinnten Mönche Barbatianus und Sarmation [1] enthält ebenfalls ein Zeugnis für die Bejahung der Jungfraugeburt seitens des Ambrosius. Wenn auch hier nicht ausdrücklich auf eine Schriftstelle Bezug genommen wird, so stand doch Ez. 44, 1 ff. vor dem geistigen Auge des Bischofs von Mailand, als er jene Worte schrieb. Diese Auffassung gewinnt höchste Wahrscheinlichkeit, ja vollkommene Sicherheit durch den Umstand, daß der Wortlaut dieser Sentenz unverkennbaren Gleichklang, ja direkte Übereinstimmung mit der ersten der drei oben angeführten, der Schrift De institutione virginis entnommenen Sentenzen aufweist; sie lautet nämlich: „Christus cum ex Mariae nasceretur utero, genitalis tamen septum pudoris et intemerata virginitatis conservavit signacula.“ [2]

Durch diese wiederholte Argumentation aus Ez. 44, 1 ff. für seine Auffassung von der Jungfraugeburt Marias gibt der hl. Lehrer deutlich seine Überzeugung kund, daß eine Beziehung der Worte des alttestamentlichen Sehers auf das Geschehnis der Jungfraugeburt Marias vom Heiligen Geiste intendiert sei [3].

Jener Passus des mailändischen Synodalschreibens, welcher sich eingehend mit der positiven Widerlegung des jovinianistischen Irrtums hinsichtlich der Jungfraugeburt Marias befaßt, bringt für die Bejahung dieser Lehre nicht bloß biblische Argumente vor, sondern motiviert dieselbe auch durch Berufung auf die apostolische Glaubensregel. Wenn man den Lehren der Priester über die Jungfräulichkeit Marias in der Geburt nicht glauben wolle, „dann glaube man — so führt Ambrosius dort aus — dem apostolischen

---

partus“ Christum bezeichne, zeigt Aug. Steier in Jahrbücher f. klass. Philologie XXVIII. Supplementband (Leipzig 1903) 568 u. 575.

[1] Über die Lehre dieser beiden abtrünnigen Mönche vgl. die Ausführungen des Ambrosius in epistola 63, 7—13 15 17 20 21 23 33, ferner Enarr. in Ps. 36, 49. — Christian W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Geschichte der Ketzereien . . . 3. Teil (Leipzig 1766), 666—68, stellt es in Abrede, daß die beiden Mönche Jovinianisten waren. Über den unverkennbaren und darum unnötigerweise bestrittenen Zusammenhang der in der epistola 63 des Ambrosius verworfenen Lehren des Sarmation und Barbatianus mit derjenigen Jovinians vgl. jedoch Bruno Lindner, De Joviniano et Vigilantio (Lipsiae 1839) 38 und 39.

[2] Ep. 63, 33.

[3] Dieser Verwertung von Ez. 44, 1 f. durch Ambrosius hat Wilhelm Neuß in seiner Schrift: Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts (Münster i. W. 1912) leider überhaupt nicht gedacht.

Glaubensbekenntnis, welches die römische Kirche immer unverkümmert bewahrt und erhält."[1] Diese Motivierung des Ambrosius verdient um deswillen besondere Beachtung, weil sie die Worte des apostolischen Symbolums in seiner älteren abendländischen Form: Qui (scl. Christus Jesus) natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine[2] — meines Wissens zum erstenmal in der alt-kirchlichen Literatur — direkt und ausdrücklich auf die physische Jungfräulichkeit Marias in der Geburt bezieht und damit diese Lehre als Gegenstand des ältesten Kirchenglaubens hinstellt[3].

Um die Stellungnahme des großen Bischofs von Mailand hinsichtlich der Lehre von der Jungfraugeburt Marias erschöpfend und richtig würdigen zu können, müssen wir hier einem Umstande noch nähere Beachtung widmen, der für die gezeichnete Aufgabe zweifelsohne von nicht geringer Bedeutung ist: er betrifft den Zusammenhang zwischen Jungfräulichkeit und Marienverehrung nach der Auffassung führender kirchlicher Kreise jener Zeit. Nur in großen Umrissen wollen wir hier diese Beziehungen zeichnen, die Detailausführung muß der Erörterung an anderer Stelle vorbehalten bleiben.

Die kirchliche Literatur jener Tage zeigt uns eine reiche Fülle von Sentenzen, deren Tenor sich kurz dahin fassen läßt: Maria ist das Ideal aller Jungfräulichkeit, die Mutter Jesu ist auch ob ihrer immerwährenden körperlichen Integrität das Vorbild aller christlichen Jungfrauen. Wohl erkannten die Gegner der Kirche die große Tragweite dieser Ideen, und es blieb ihnen nicht verborgen, daß mit der Leugnung der beständigen Jungfräulichkeit Marias dieser Geistesrichtung in der Kirche ein sehr schwerer, ja der schwerste Schlag versetzt würde. „Man hätte ja — schreibt Wilhelm Haller — der Maria diese Ehre lassen können, daß sie beständig Jungfrau geblieben sei — aber dann war die lebenslängliche Virginität durch die ‚Mutter Gottes' sanktioniert. Was bedurfte

[1] Ep. 42, 5.

[2] Vgl. Denzinger, Enchiridion [11] Nr. 2.

[3] Die Feststellung, welche Christianus Stamm, Mariologia (Paderbornae 1881) 99 auf Grund dieses ambrosianischen Wortes macht: Symboli Apostolici authoritate perpetuam Mariae virginitatem luculenter astrui testatur d. Ambrosius ist unhaltbar. Dasselbe gilt von der Erklärung Scheebens (Handbuch der kath. Dogmatik II [Freiburg i. Br. 1878] 939), daß die Lehre von der Jungfraugeburt Marias von jeher als strenges Dogma sowohl im Apostolikum wie bei Is. 7, 13 ausgesprochen und durch die porta clausa bei Ezechiel 44 vorgebildet gefunden worden sei.

man weiter Zeugnis? Konnte es eine größere Heiligkeit geben, als genau in dem Stande zu leben, in welchem die Mutter Gottes aus freien Stücken lebenslänglich verharrte?“ [1]

Helvidius, ein Schüler des Arianers Auxentius, der unmittelbar vor Ambrosius den Bischofsstuhl von Mailand innehatte, war der erste, welcher gegen diese in kirchlichen Kreisen herrschende Auffassung auftrat, indem er die Glaubenslehre von der beständigen Jungfräulichkeit Marias mit der Behauptung bestritt, Maria habe nach der Geburt Christi mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen und sei noch mehrmals Mutter geworden.

Nachdem Jovinian den Satz von der Gottgefälligkeit und Gleichverdienstlichkeit aller Stände, namentlich auch der Ehe mit dem ledigen Stande ausgesprochen hatte, mußte er — sollte sein Lehrsystem keine Halbheit darstellen — auch gegen das obenerwähnte Verhältnis zwischen der allzeit unversehrten Jungfräulichkeit Marias und der Pflege jungfräulichen Lebens in der Kirche einen Vorstoß wagen. Er tat dies denn auch wirklich mit der Behauptung, Christus habe nicht aus einer Jungfrau geboren werden können. Mit dieser Erklärung wollte er aber nicht etwa den Kirchenglauben an die Jungfräulichkeit Marias vor der Geburt treffen, sondern einzig und allein die im Glaubensbewußtsein der damaligen Kirche ebenfalls schon weit verbreitete Meinung bestreiten und leugnen, daß Maria in der Geburt Christi Jungfrau geblieben sei. Sein Vorstoß gegen die Glaubenslehre von der steten Jungfräulichkeit Marias bewegte sich mithin in ganz anderer Richtung als der seines Zeitgenossen Helvidius; dieser stellte nur die Jungfräulichkeit Marias nach der Geburt in Abrede, Jovinian hingegen ging weiter, indem er die Bewahrung der körperlichen Integrität Marias bei der Geburt Christi bestritt, mit anderen Worten schon die Jungfräulichkeit Marias in der Geburt prinzipiell leugnete. Dieser spezielle Zug in der antimarianischen Lehre des Jovinian und damit auch deren wesentliche Verschiedenheit von der mariologischen Häresie des Helvidius fand und findet leider nicht immer die notwendige Beachtung [2].

Mit dieser Lehre fand Jovinian — wie aus den vorausgehenden

[1] A. a. O. 154; beachte auch die unmittelbar vorausgehenden Darlegungen.

[2] Vgl. u. a. Dionysius Petavius, De theologicis dogmatibus VI. (Antwerpiae 1700) de incarnatione XIV. c. 3 Nr. 3 u. 5 p. 218 u. 219; J. H. Oswald, Dogmatische Mariologie (Paderborn 1850) 140 und die Erlösung in Christo Jesu I [2] (Paderborn 1887) 338; Bernh. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik [2] (Freiburg i. Br. 1911) 392.

Ausführungen deutlich erhellt — in erster Linie scharfen Widerspruch bei Ambrosius von Mailand, welcher diese Bestreitung eines Ehrenvorzugs der Mutter Jesu nicht bloß mit aller Entschiedenheit abwehrte, sondern überdies die gläubige Auffassung von der Jungfraugeburt Marias auch zu rechtfertigen suchte. Er hat zwar diese Lehre nicht zu allererst vertreten; in der abendländischen Kirche z. B. hat er, um nur einen kirchlichen Lehrer jener Zeit und des gleichen Landstriches zu nennen, Zeno von Verona auf diesem Gebiet zum Vorgänger. Auch die Worte des Antwortschreibens der mailändischen Synode an Papst Siricius, welche davon reden, daß die Jovinianer den Lehren der Priester bezüglich der Jungfräulichkeit Marias in der Geburt nicht glauben wollen, der in dem gleichen Reskript enthaltene Hinweis auf die Zugehörigkeit dieser Lehre zur apostolischen Glaubensverkündigung, die Tatsache endlich, daß mehrere oberitalische Bischöfe unter ein amtliches Dokument, welches so eingehend mit jenem mariologischen Lehrpunkt sich befaßte und für dessen Bestreiter so harte und scharfe Worte der Verurteilung fand, ihren Namen setzten und sich eben dadurch mit dem Inhalt und den Tendenzen dieses Schreibens identifizierten: alles das zeigt deutlich darauf hin, daß die Vorstellung von der Jungfraugeburt Marias in jener Zeit nicht etwa bloß von einigen wenigen Marienverehrern, sondern von den geistlichen Führern der mailändischen und der oberitalischen Kirche als zum kirchlichen Glaubensgut gehörig betrachtet wurde.

Dieser Standpunkt war nun gegenüber Jovinian und seinem Anhang zu rechtfertigen. Ambrosius tat dies in dem Antwortschreiben an Siricius in eingehender Weise und gewann dadurch in der Geschichte unseres Dogmas für alle Zeiten eine besondere Bedeutung. Die wenigen altkirchlichen Schriftsteller, welche vor ihm zu diesem Lehrpunkt sich geäußert hatten, ließen es meist bei der einfachen Bezeugung des Geschehnisses bewenden; hie und da nur wurde zum Erweis der Wahrheit und Wirklichkeit des geheimnisvollen Vorganges auf das sog. Protoevangelium Jacobi verwiesen, dessen Angaben über die Jungfraugeburt Marias man damals noch als geschichtliche Wahrheit betrachtete. Ambrosius schlug als erster kirchlicher Lehrer im Abendlande neue Wege auf diesem Lehrgebiete ein, indem er vor allem einen Schriftbeweis dafür zu erbringen suchte. Den Bestreitern der Jungfraugeburt hält er entgegen, daß die Möglichkeit und tatsächliche Verwirklichung dieses geheimnisvollen Vorganges dem gläubigen Sinn in

mehrfacher Weise garantiert sei: durch alttestamentliche Prophezeiungen, durch die Versicherung des Verkündigungsengels, daß bei Gott kein Ding unmöglich sei, und durch die apostolische Glaubensregel. Weiter stellt er die Lehre von der Jungfraugeburt Marias hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit auf gleiche Linie mit einer Reihe von biblischen Geschehnissen, die ebenfalls nur durch das Walten Gottes über den Naturgesetzen ermöglicht und verwirklicht worden seien; wer diese gläubig annehme, könne auch der Lehre von der Jungfraugeburt den Glauben nicht verweigern.

Im Gesamtbild haben wir damit den Beweisgang vorgelegt, den Ambrosius für die kirchliche Lehre von der Jungfraugeburt Marias geführt hat. Zur Würdigung dieses Verfahrens wie zu einzelnen Momenten dieser Beweisführung sei in Kürze nur folgendes bemerkt: Der Bischof von Mailand legt vor allem Wert darauf, die Möglichkeit und Tatsächlichkeit des Vorganges gegenüber der häretischen Bestreitung festzustellen; auf eine nähere Erklärung des Geschehnisses hat er sich nicht eingelassen. Mit vollem Recht stellt er den Hinweis auf Gottes Allmacht in den Mittelpunkt seiner Beweisführung; damit ist zugleich eine Anerkennung des geheimnisvollen Charakters der Jungfraugeburt Marias ausgesprochen. Unter die alttestamentlichen Prophezeiungen, die den Glauben an die Jungfraugeburt stützen, zählt Ambrosius vor allem die altberühmte isaianische Stelle: „*Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären.*" Eine nähere Begründung für die Verwertung dieses alttestamentlichen Textes im Schriftbeweis für die Lehre von der Jungfraugeburt hat er uns jedoch nicht geboten; er begnügt sich mit der allgemeinen Erklärung, daß in diesem Prophetenwort die Jungfräulichkeit nicht bloß von der Empfängnis, sondern auch von der Geburt behauptet werde.

Häufiger jedoch als die Isaiasstelle verwendet der hl. Lehrer zu gleichem Zwecke die Worte des Propheten Ez. 44, 1 ff.: „*Dieses Tor, geschlossen soll es sein und nicht werde es geöffnet; niemand soll eintreten in dasselbe, denn der Herr, der Gott Israels, ist in dasselbe eingetreten, darum bleibe es geschlossen.*" Dieses Verfahren mag durch den typischen Wortsinn jener Weissagung angeregt sein, jedenfalls steht es vollkommen in Einklang mit der ganzen übrigen Schrifterklärung des Ambrosius, welche nur wenig bei dem Literalsinn verweilt, um so mehr hingegen in allegorisch-mystischer Auslegung sich gefällt [1].

[1] Vgl. hierzu O. Bardenhewer, Patrologie [3] (Freiburg i. Br. 1910) 378 f.

In das Gebiet der Typik ist auch einzureihen, was Ambrosius weiter zur Motivierung des Glaubens an die Jungfraugeburt aus den hl. Schriften anführt. Es sind in der Hauptsache alttestamentliche Wunder — nur auf ein neutestamentliches Geschehnis: das Wandeln des Petrus auf dem Meere, spielt er dabei an —, welche nach seinem Ermessen die gläubige Annahme der Lehre von der Jungfraugeburt dem menschlichen Denken leichter machen. Gerade in diesem typologischen Beweisverfahren zeigt sich aber der Mangel an einer tieferen philosophischen Durchdringung dieser Glaubenswahrheit seitens des mailändischen Oberhirten, der, wie Bardenhewer bemerkt, zu philosophisch-dogmatischer Spekulation weder Zeit noch Neigung besaß[1].

Die Berufung des Ambrosius auf den Wortlaut der apostolischen Glaubensregel im Beweisverfahren für die Lehre von der Jungfraugeburt verdient, wie bereits oben bemerkt wurde, besondere Beachtung. Dieselbe ist darum besonders beweiskräftig, weil der Wortlaut des Apostolikums in der sog. Forma Romana „nicht die Empfängnis, sondern gerade die Geburt der Jungfrau zuschreibt“[2].

Die Art und Weise, in welcher Ambrosius den Leugnern der Lehre von der Jungfraugeburt gegenübertritt, läßt auf die hohe Bedeutung schließen, welche er diesem Lehrstück beimaß. Ausdrücklich reiht er es unter jene Glaubenswahrheiten ein, deren höchstes Alter, ja apostolischen Ursprung ihm das Symbolum verbürgt. Er sieht in ihm ein Argument für die Lehre von der Gottheit Christi gegeben, dessen Beweiskraft er auf dieselbe Stufe mit derjenigen der Kirchenlehre von dem Empfängniswunder setzt. „Vieles — so schreibt er einmal — wirst du in Christus finden, was sowohl gemäß der Natur ist als auch über die Natur hinausgeht. Gemäß seiner körperlichen Beschaffenheit nämlich ist er im Mutterschoß gewesen, wurde er geboren, wurde ihm die Muttermilch gegeben, wurde er in die Krippe gelegt; doch über die Natur hinaus ging es, daß die Jungfrau ihn empfing, die Jungfrau ihn gebar, auf daß du glaubest, daß der Gott war, welcher die Natur abänderte, und daß der Mensch war, welcher seiner Natur nach aus einer Menschentochter geboren wurde.“[3]

---

[1] A. a. O. 376.
[2] Konstantin Gutberlet a. a. O. 75.
[3] De incarn. Dominicae sacramento 6, 54.

Die Stellungnahme des Ambrosius in der Frage der Jungfraugeburt trug ihm von seiten des Jovinian den Vorwurf manichäischer Auffassung Christi ein. „Jovinian folgerte nämlich: Ist Maria auch bei der Geburt Christi Jungfrau geblieben, so ist überhaupt Christus nicht als wahrhaftiger Mensch geboren; er hatte also kein wahrhaftiges, menschliches Fleisch, er ist in phantasmate erschienen und in phantasmate gekreuzigt worden. Das aber ist manichäischer Irrtum, und darum machen alle, welche solche Dinge — wie die jungfräuliche Geburt Christi — behaupten, sich des manichäischen Irrtums schuldig.“ [1]

Diese Auffassung des Jovinian war jedoch irrig; denn die Lehre von der Jungfraugeburt, d. h. die Annahme, daß Marias physische Jungfräulichkeit durch die Geburt Christi keine Verletzung erfahren habe, führt durchaus nicht notwendig zum Doketismus und damit zum Manichäismus, weil sie voraussetzt, daß bei diesem Vorgange die Gesetze des natürlichen Geschehens suspendiert waren [2].

Ambrosius ließ es an einer Antwort auf die Anklage wegen manichäischen Irrtums seitens des Jovinian nicht fehlen. Sie findet sich in den Schlußsätzen der Epistola 42 an Papst Siricius. Er dreht hier den Spieß um und beschuldigt vielmehr den Jovinian und seinen Anhang des Manichäismus. Seine Gedankenreihe lautet also: Das sei eben manichäisch, wenn man nicht glaube, Christus sei aus der Jungfrau geboren worden; denn dann sei er überhaupt nicht im Fleische erschienen, weil er nach den Worten des Isaias 7, 14 eben aus einer Jungfrau geboren werden müsse. Entweder sei er jungfräulich geboren oder überhaupt nicht — und im letzteren Falle sei seine ganze Erscheinung ein Phantasma [3].

Bei aller Präzision und Entschiedenheit, mit welcher Ambrosius für die Lehre von der Jungfraugeburt Marias eintrat, ist er nicht dem Mißgeschick entronnen, als Patron der gegenteiligen Auffassung angerufen zu werden. Und zwar war es kein Geringerer als Erasmus, welcher in seinen Annotationes zu Lukas behauptet, Ambrosius habe ebenso wie Origenes gelehrt: Christum nascendo reserasse vulvam maternam.

---

[1] Wilh. Haller a. a. O. 156; vgl. auch Hefele, Conciliengeschichte II [2] 50 f.

[2] Vgl. hierzu insbesondere auch Augustins Ausführungen in Contra Iulianum Pelagianum I, c. 2, Nr. 4.

[3] Vgl. zu dieser schwierigen Stelle die Ausführungen bei Coustant a. a. O. 673 Anm. d und Haller a. a. O. 156.

Die Stelle, welche diese Auffassung stützen soll, steht in den Ausführungen, welche Ambrosius zu der von Lukas berichteten Beschneidung Jesu macht und welche wir im Interesse unserer Beweisführung hier in ihrem ganzen Wortlaut anführen wollen: „Über die Bedeutung der ‚Darstellung vor dem Herrn in Jerusalem' würde ich mich äußern, wenn ich es nicht früher bereits im Kommentar zu Jesaias getan hätte. Wer nämlich an Sünden beschnitten war, wurde des Anblickes des Herrn für würdig erachtet; denn ‚*die Augen des Herrn ruhen auf den Gerechten*'. Du weißt, der ganze Inhalt des alttestamentlichen Gesetzes war nur ein Vorbild des Zukünftigen. Denn auch die Beschneidung deutet zwar die Reinigung von den Sünden an; weil jedoch die leibliche und geistige Gebrechlichkeit des Menschen so leicht infolge der Begierlichkeit zur Sünde in ein unentrinnbares Netz von Lastern sich verstrickt, darum wurde durch den Oktavtag der Beschneidung auch die künftige Reinigung von aller Schuld im Auferstehungszeitalter vorgebildet. Das nämlich besagt die Vorschrift: ‚*Alles Männliche, das den Mutterschoß öffnet, wird heilig dem Herrn genannt werden.*' Es lag nämlich in den Gesetzesworten die Verheißung der jungfräulichen Geburt ausgesprochen. Ja ‚heilig' fürwahr, weil makellos. Daß er es war, den das Gesetz bezeichnete, bekundet denn auch gleicherweise die wiederholte Erklärung des Engels: ‚*Das Heilige, das aus dir geboren werden soll, wird der Sohn Gottes genannt werden.*' Denn nicht eines Mannes Beischlaf öffnete das stille Heiligtum des Jungfrauschoßes, sondern der Heilige Geist senkte den unbefleckten Samen ihrem unversehrten Schoße ein. Unter den vom Weibe Geborenen ist nämlich nur der Herr Jesus allein schlechthin heilig. Nur er blieb infolge der makellosen Geburt von den Befleckungen des irdischen Verderbnisses unberührt und tilgte sie kraft seiner himmlischen Erhabenheit.

„Wenn wir nur dem Literalsinn folgten: wie wäre denn da jede männliche Person heilig, da es doch bekanntlich viele Schwerverbrecher gegeben hat? Oder war etwa ein Achab heilig? Waren etwa die Falschpropheten heilig, die auf das Gebet des Elias das himmlische Rachefeuer zur Strafe für ihr Unrecht verzehrte? Nein, jener war heilig, durch welchen die frommen Vorschriften des göttlichen Gesetzes ihre vorbildliche Bedeutung für das künftige Geheimnis empfingen, insofern er allein den stillen Mutterschoß, den unbefleckt befruchteten, der heiligen Jungfrau-Kirche zur (Wieder-)Geburt des Gottesvolkes öffnete. Er allein öffnete auch

sich den Mutterschoß. Und kein Wunder. Denn nur er, der zum Propheten gesprochen hatte: ‚*Ehe ich dich bildete im Mutterleibe, kannte ich dich, und im Mutterschoße heiligte ich dich*‘, der sonach den Mutterschoß einer anderen heiligte, daß ein Prophet geboren würde, ist es, der auch den Schoß seiner Mutter öffnete, um makellos daraus hervorzugehen.“ [1]

Aus dem Schlußsatz dieses Textes glaubte man folgern zu dürfen, auch Ambrosius habe die physische Unversehrtheit Marias in der Geburt preisgegeben [2]. Diese Annahme ist jedoch irrig. Mancherlei Wege hat man eingeschlagen, um die Schwierigkeit zu heben, welche jene Worte namentlich im Hinblick auf die so zahlreichen anderslautenden Sentenzen desselben hl. Lehrers in derselben Frage zu bieten scheinen.

Die Herausgeber der Werke des Ambrosius, die Mauriner du Frische und le Nourry, bemerken zu dieser Stelle des Lukaskommentars, daß sie nicht frei von aller Schwierigkeit sei, und fahren alsdann weiter fort: „Sed hanc difficultatem expedit b. Thomas in 3. p. qu. 28, art. 2, ubi propositio in hanc rem Venerabilis Bedae testimonio ita concludit: „unde illa adapertio non significat reserationem communem claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis de utero matris.“ Quam interpretationem nec Erasmus ipse repudiat.“

Andere Forscher bieten eine andere Lösung, indem sie den Ausdruck adaperiens vulvam gleichbedeutend mit fecunditate donans nehmen, und sie verweisen dabei auf den analogen Fall, daß man den Ausdruck concludere vulvam gleichsetze mit sterilem reddere. Die Väter, welche von einer adapertio vulvae redeten, akkommodierten sich hierbei nur dem biblischen Sprachgebrauch (Ex. 13). Der Ausdruck sei aber nicht materiell zu fassen, wiewohl er von dem natürlichen Vorgange des Gebärens hergenommen sei, sondern wolle einzig die physische Geburt Christi aus der Jungfrau bezeichnen. In der Tat lassen sich im 4. Jahrhundert solche Kirchenlehrer nennen, die einerseits mit der größten Entschiedenheit für die physische Unversehrtheit Marias auch in der

[1] Expositionis in Lucam lib. II 56—58. Die Übersetzung ist Bd. XXI der neuen Ausgabe der Bibliothek der Kirchenväter (Kempten u. München 1915) 84—86 entnommen.

[2] Vgl. hierzu: Johannes Maldonatus S. J., Commentarii in quattuor evangelistas. II (Mussiponti 1597) 118 sq. — Christianus Stamm a. a. O. 132. — Alexius Maria Lépicier, Tractatus de Beatissima Virgine Maria [4] (Parisiis 1912) 430 f.

Geburt eingetreten sind, anderseits ganz unbedenklich von dem geöffneten Schoß Marias gesprochen haben[1]. Aus den zitierten Worten des Ambrosius im Lukaskommentar allein ist man also nicht berechtigt zu folgern, daß nach seinem Dafürhalten die Geburt Jesu das Ende der physischen Jungfrauschaft Marias bedeutet habe. Lehrreich ist in dieser Beziehung ein Wort des Syrers Ephräm: ,,Es wurde die Natur der Jungfrau nicht entsiegelt, als Christus empfangen wurde; drum wurde sie auch nicht zum Behufe der Geburt geöffnet, als er geboren wurde. Der Schoß der Gebärenden zerriß nicht..... Darum beeinträchtigte auch das Kind nicht das Siegel der Jungfrauschaft, noch empfand die Jungfrau Schmerz. Sie wurde zwar aufgetan wegen der körperlichen Masse des zur Welt kommenden Kindes, kehrte aber in den Zustand des Versiegeltseins wieder zurück, wie die Falten der Muschel, wenn sie die Perle entlassen haben, wieder in ihre ungetrennte Vereinigung und Versiegelung zurückgehen.“ [2]

Nach meinem Dafürhalten scheidet die inkriminierte Stelle aus dem Lukaskommentar bei Darstellung der Lehre von der Jungfraugeburt Marias vollkommen aus, und zwar um deswillen, weil dort von einer reseratio vulvae Beatae Virginis nicht in pariendo, sondern in concipiendo die Rede ist. Zu diesem Ergebnis führt eine genaue Würdigung des ganzen Textes und namentlich auch der Schlußworte: Hic (scl. Christus) est, qui aperuit matris suae vulvam, ut immaculatus exiret. Dieser Konsekutivsatz hat keinen Sinn, wenn die vorausgehenden Worte auf die virginitas Mariae in partu und nicht auf die virginitas Mariae ante partum bezogen werden.

---

[1] Vgl. hierzu Dionysius Petavius a. a. O. VI. de incarn. XIV c. 5 Nr. 5—7 pag. 225 sq.

[2] Nach Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (Tübingen 1904) 425 Anm. 4.

Die zwangsweise Versetzung des Benefiziaten
in der Lehre der mittelalterlichen Kanonisten von Gratian bis Hostiensis.

Von

Univ.-Prof. Dr. **Heinrich Maria Gietl** in München.

Das Dekret Maxima cura, das in seinem c. 26 dem Bischofe gestattet, die durch das Dekret berührten Geistlichen von einer Stelle auf eine andere zu versetzen [1], weckt in jedem tiefer Blickenden die Frage, inwieweit sich hier Gegenwart und Vergangenheit berühren, das neu gesetzte Recht an älteres anknüpft. So bekannt der Zusammenhang dieser Bestimmung des Dekrets mit der neuzeitlichen remotio oeconomica ist, so wenig sind doch die Verbindungsfäden in das Mittelalter hinauf genauer verfolgt worden. Wenn die nachstehende Arbeit die Gedanken der mittelalterlichen Kanonisten über die zwangsweise Versetzung für die oben angebene Zeit zur Darstellung bringt, so darf sie wohl sagen, daß sie den Pflug über ein Feld führt, das überhaupt noch nicht bebaut worden oder zum mindesten schon lange brach gelegen ist.

Gratian, der in C. VII, q. 1 die Frage aufwirft, ob bei Lebzeiten des Bischofes ein anderer neben ihm aufgestellt werden dürfe, handelt hier auch — zunächst hinsichtlich der Bischöfe — vom Übergang von einer Stelle auf eine andere (s. c. 19, 21, 34—37). So ist es C. VII mit ihrer q. 1 seines Werkes, bei deren Erklärung die Dekretisten zu unserer Frage Stellung nehmen. Der Magister selbst hat sie nicht berührt. Die Frage hat die Schule damals nicht beschäftigt, dies sehen wir deutlich: die Gratian zeitlich zunächst stehenden Erklärer seines Dekretes berühren sie überhaupt nicht oder streifen sie höchstens. Während Paucapalea den Punkt nicht erörtert, bemerkt Rufin wenigstens:

Pro utilitate vero potest mutari clericus de ecclesia in ecclesiam cum auctoritate sui episcopi, et episcopus de episcopatu ad episcopatum auctoritate apostolici, ut infra ead. q. c. Mutationes (34).

[1] Acta Apostolicae Sedis II (Romae 1910) 645.

Hec autem mutatio ita moderanda est, ut persona que mutatur nunquam ad minorem dignitatem, sed semper ad maiorem vel equalem transferatur; non enim cuicunque ecclesiastice persone debet dignitas extenuari, nisi sua culpa hoc visum fuerit promereri [1].

Dagegen bietet Stephan von Tournay zu unserer Frage nichts [2]. Johannes Faventinus [3] offenbart sich in unserer Frage als der Plagiator, der er ist; mit geringen Änderungen wiederholt er in seiner Summa zu C. VII, q. 1 die oben angeführten Worte Rufins. Daß wir die Äußerungen des zuletzt genannten Kanonisten und seiner Quelle, Rufins, von der freiwillig angestrebten Versetzung zu verstehen haben, sagt uns Simon von Bisiniano [4], der in seiner Summa zu C. VII, q. 1 bemerkt:

Si pro utilitate mutatur, clericus faciat hoc cum auctoritate sui episcopi, episcopus cum auctoritate summi pontificis.

In Anlehnung an Johannes Faventinus, der, wie oben bemerkt, hier aus Rufin schöpft, fährt Simon unmittelbar darauf fort:

Hec mutatio ita moderanda est, ut ad minorem dignitatem nemo compellatur nisi culpa sua, ut D. LXXIII, Honoratus (c. 8).

Sicardus von Cremona [5] wiederholt in seiner Summa die oben angeführten Worte Simons von Bisiniano.

Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß die Frage der Versetzung als einer zwangsweisen die Schule wenig beschäftigte, so erhellt dies daraus, daß drei so bedeutende Werke wie die Summa Coloniensis, Parisiensis, Lipsiensis [6] in ihren Erörterungen zu C. VII den Punkt nicht behandeln. Für den Dekretisten schied aus dem Begriffe der Versetzung das Merkmal einer Strafform fast ganz aus, war in seinem Denken zum mindesten nicht lebendig. Das zeigt uns Huguccio in seiner großen Summa. Er bemerkt hier nur zu C. VII, q. 1, c. 37:

[1] Die Summa Decretorum des Magister Rufinus. Herausgegeben von H. Singer (Paderborn 1902) 291.

[2] Ich habe Cod. lat. 17 162 der Hof- und Staatsbibliothek in München benutzt.

[3] Ich habe Cod. Msc. Can. 37 (P. II 27) der Königlichen Bibliothek in Bamberg benutzt, Fol. 47 recto.

[4] Cod. Msc. Can. 38 (D. II 20) der vorhergenannten Bibliothek, Fol. 87 recto. Dadurch daß Simon von Bisiniano c. Honoratus 8 als in der 73. Distinktion stehend anführt, zeigt er, daß er die Palea, die jetzt die 73. Distinktion bildet, nicht in der Reihe der Distinktionen des 1. Teiles des Werkes Gratians rechnet. Auch Sicardus zitiert die Stelle aus der 73. Distinktion.

[5] Cod. lat. 8013 der Hof- und Staatsbibliothek in München, Fol. 52 recto.

[6] Joh. Friedrich von Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts I (Stuttgart 1875) 223 224 150.

Quid si presbiter non vult transire de minori ad maiorem ecclesiam? numquid potest cogi ab episcopo? non credo. arg. di. lxxxiiii. gesta (c. 2). Hoc enim spectat solum ad papam [1].

In den Bahnen Huguccios wandelt, wie so oft, auch hier Johannes Teutonicus, der Verfasser der glossa ordinaria zum Dekrete Gratians. Er bemerkt zu C. VII, q. 1, can. 37:

Quid si Clericus non vult transire de minori ad maiorem? Dico quod non potest cogi ab Episcopo, quia nemo crescere cogitur invitus. 74. d. cap. gesta (2) et 63. d. c. quanto (10). Hoc autem Papa potest [2].

Nach den vorstehenden Ausführungen erscheint der Schluß gerechtfertigt: Die zwangsweise Versetzung, soferne sie den Charakter einer Strafe hat, war nicht ein Thema, das die Schule der Dekretisten lebhafter beschäftigte, sie ward, dürfen wir weiter folgern, in ihrer Zeit kaum geübt; die Waffe des Rechtes gegen die Schuldigen war Absetzung, nicht Versetzung.

Diesen Sachverhalt müssen wir zur Richtschnur nehmen bei der Würdigung der Dekretale Urbans III. (1185—1187):

Quaesitum est ex parte tua, si commutationes fieri valeant praebendarum, quum commutatio dignitatum in Turonensi concilio fuerit interdicta. Generaliter itaque teneas, quod commutationes praebendarum de iure fieri non possunt, praesertim pactione praemissa, quae circa spiritualia vel connexa spiritualibus labem semper continet simoniae. Si autem episcopus causam inspexerit necessariam, licite poterit de uno loco ad alium transferre personas, ut quae uni loco minus sunt utiles alibi se valeant utilius exercere [3].

---

[1] Cod. lat. 10 247 der Hof- und Staatsbibliothek in München, Fol. 139 recto, Col. 2.

[2] Corpus juris canonici glossis diversorum illustratum Gregorii Papae XIII. jussu editum I (Lugduni 1671) 835. Ich habe zum Vergleiche die Straßburger Ausgabe des Decretum Gratiani von Heinrich Eggesteyn aus dem Jahre 1471 herangezogen.

[3] Jaffé-Loewenfeld 15 754 (9891). Der Text ist oben nach der Ausgabe von Friedberg (Corpus juris canonici II, Lipsiae 1881, 522) wiedergegeben. Die pars decisa bei Friedberg, die Raymund von Pennaforte in seiner Redaktion des Kapitels ausgelassen hat, bildet in der Compilatio secunda noch einen Teil des Kapitels. Ich gebe sie hier nach Cod. lat. 3879 der Hof- und Staatsbibliothek in München Fol. 125 recto, Col. 1: Sunt enim quidam, qui prebende sue cedunt et iuri renuntiant, ut maiorem prebendam optineant vel ex hoc certam summam peccunie consequantur, quod quidem est honestati contrarium et simoniacam procul dubio continet pravitatem.

Die Dekretale erscheint zuerst in der erweiterten Gestalt der Sammlung Gilberts [1], ist dann von Johannes Galensis in die Compilatio secunda als c. 1, de rerum permutatione III, 13 aufgenommen[2] und unter dem gleichen Titel von Raymund von Pennaforte der Gregoriana einverleibt worden (c. 5, X, III, 19).

Im Rahmen der Jurisprudenz der Dekretisten, dürfen und müssen wir schließen, handelt die Dekretale überhaupt nicht von der zwangsweisen Versetzung. Sofern diese den Charakter der Strafe irgendwie trägt, wird sie von den Dekretisten nur gestreift, nicht genauer in Erwägung gezogen; insoweit sie aber den erzwungenen Übergang von einer niederen Stelle zu einer höheren bedeutet, sprechen Huguccio und ihm folgend Johannes Teutonicus dem Bischofe, von dem in der Dekretale die Rede ist, das Recht hierzu ab.

Der Umstand, daß Johannes Teutonicus, dem bei Abfassung seiner glossa zum Dekret schon die Compilatio secunda vorlag [3], die Worte Huguccios ohne irgend ein Bedenken wiederholt, zeigt, daß das Kapitel Quaesitum nicht von der zwangsweisen Versetzung verstanden worden ist. Noch deutlicher wird dies aus der Bemerkung, die Bartholomäus von Brescia unmittelbar an die Worte dieses Kanonisten anknüpft:

Ego credo, quod Episcopus potest cogere clericum, ut transeat da maiorem locum, cum maiora facere possit, ut extra, de excess. praelat., sicut (c. 8, X, V, 31) et ad hoc facit extra, de aetate et qualitate c. quaeris (c. 6, X, I, 14) [4].

Wie Johannes Teutonicus in unserer Frage das c. Quaesitum 5, X, III, 19 nicht anführt, so unterläßt dies auch Bartholomäus von Brescia. Hat der erstere in ihm keinen Gegengrund gegen seine Ansicht gesehen, so hat dieser in demselben nicht eine Stütze seiner gegenteiligen Meinung gefunden. Goffredus de Trano bekämpft in seiner Summa, die ungefähr gleichzeitig ist mit der Redaktion der glossa ordinaria zum Dekret durch Bartholomäus von Brescia, die von Huguccio und Johannes Teutonicus ver-

---

[1] S. Joh. Fr. v. Schulte, Die Compilationen Gilberts und Alanus' (Wien 1870) 49 (= Sitz.-Ber. der phil.-histor. Kl. der Kais. Akad. der Wiss. LXV 643).

[2] Aem. Friedberg, Quinque compilationes antiquae (Lipsiae 1882) 84.

[3] Joh. Friedrich v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts I (Stuttgart 1875) 174.

[4] In der oben S. 112 A. 2 angeführten Ausgabe des Corpus juris canonici. Ich habe auch hier die Straßburger Ausgabe von 1471 herangezogen.

tretene Ansicht, allerdings ohne diese Kanonisten — so war es ja vielfach Brauch seiner Zeit — mit Namen zu nennen; aber auch er beruft sich nicht auf c. 5, X, III, 19. Er sagt in seiner Summa im Titel de translatione praelatorum (X, I, 7) nr. 4[1]:

Sed quid si praelatus [2] aliquis vocatus ad dignitatem maiorem nolit transire? Dixerunt quidam cogi non posse, quia nemo cogitur crescere invitus, ut 74 dist. c. gestat (2). Sed si ex causa utilitatis vel necessitatis petatur translatio, puto fore cogendum. arg. VII quaest. 1, cap. omnis qui gemebat (36). Nec obstat, quod dixi, quod nemo crescere invitus compellitur, quia multa bona conferunter invitis, ut 45 dist. c. et qui emendat (11).

Daß Goffredus de Trano das c. Quaesitum 5, X, III, 19 vom Tausche versteht, zeigen seine Ausführungen zu dem Titel: De rerum permutatione, nr. 1, 3, in dem dieses Kapitel enthalten ist. Er bemerkt:

Permutatio est unius rei cum altera vicaria praestatio . . . . . Sed et quaedam permutantur, quae non venduntur, ut ecclesiae . . . Item si ecclesiae permutentur et alter ex permutantibus agat ex permutato, nonne petendo ecclesiam, petere videbitur praelaturam sic. Sed hoc fieri non debet ut infra de jure patr. c. per nostras (26, X, III, 38). Respondeo: permutatio in spiritualibus non ex pacto partium nititur, sed ex auctoritate superioris; totum enim quod geritur, in arbitrium superioris confertur, qui ex arbitrio suo de rebus permutandis disponit et propterea omne vitium aboletur . . . Superior enim potest commutationes rerum facere et personarum, ut infra eod. (= eodem titulo) c. quesitum (5) . . . Et haec determinatio colligitur ex illa decretali 'quaesitum' et infra eod. (= eodem titulo) c. cum universorum (8) in verbo illo 'licet ipsi per se de iure non possent ecclesiastica beneficia permutare' [3].

Auch Innocenz IV. versteht in seinem Dekretalen-Kommentare das c. Quaesitum 5, X, III, 19 vom Tausche von Benefizien. Soferne es sich um Präbenden handelt, 'quae in diversis ecclesiis sunt vel etiam in eadem ecclesia, sed diverso jure censentur, puta, quia uni praebendae aliquod speciale onus incumbit, quod non

---

[1] Summa Goffredi de Trano (Patavii 1667) 25. Ich habe für die zwei aus Goffredus de Trano zitierten Stellen Cl. 5301 der Hof- und Staatsbibliothek in München herangezogen.

[2] Der Ausdruck praelatus wird hier in dem weiten Sinne genommen, in dem er, wie in c. 3, X, de officio judicis ordinarii I 31, auch den Pfarrer bezeichnet.

[3] Summa Goffredi de Trano ed. cit. 231.

incumbit alii', ist auch nach ihm das Eingreifen des kirchlichen Obern nötig. 'Alias autem', bemerkt er, 'bene potest unus canonicus unam praebendam cum alio permutare, dummodo collatio praebendae non pertineret ad investituram alicuius, quia tunc videtur, quod eius debet requiri consensus'. Daß er im Sinne des Kapitels an einen Zwang nicht denkt, zeigt die Art, wie nach seiner Darstellung der Tausch sich tatsächlich vollzieht. 'Supplico', läßt er den Untergebenen zum Obern sagen, 'ut de mea praebenda vel ecclesia alii provideatis et mihi provideatis in alia, credimus etiam, quod possit ei dicere: et tali melius competeret mea ecclesia et mihi sua. arg. supra de praebendis inter cetera' (c. 17, X, III, 5)[1]. Bernhard von Parma[2], dem wir die glossa ordinaria zu den Dekretalen Gregors IX. verdanken, versteht, um dies hier schon zu bemerken, das c. Quaesitum in den kurzen Ausführungen, die er ihm widmet, auch nur vom Tausch der Präbenden[3].

Handelt nun Innocenz IV. auch nicht in der Erklärung des so oft genannten Kapitels Quaesitum von der zwangsweisen Versetzung, so berührt er doch diese Frage an anderer Stelle, in der Erklärung der berühmten Dekretale seines Vorgängers Innocenz III. 'Nisi cum pridem' (c. 10, X, de renunciatione I, 9), die von den Gründen handelt, aus denen ein Bischof auf sein Amt verzichten kann[4]. 'Propter malitiam autem plebis' hatte Innocenz III. in seiner Dekretale (§ 5) gesagt, 'cogitur interdum praelatus ab ipsius regimine declinare'. Sein Nachfolger redet in der Erklärung der Stelle von der extrinseca persecutio, quae consistit in manifestis et praecisis inimicis ecclesiae, qui nos persequuntur[4], und setzt den Fall, daß nur der Bischof oder eine andere Einzelperson Gegenstand der Verfolgung ist. Er bemerkt:

Nos dicimus, quod si solus episcopus quaeritur vel alius praelatus vel praedicator vel etiam socius, si autem est alius, per quem esse possit tuta salus ecclesiae vel populi, c e d a t, s i v u l t e t

---

[1] Innocentii Quarti Pont. Maximi super libros quinque Decretalium Commentaria (Francofurti ad Moenum 1570) Fol. 394 verso. Ich habe zum Vergleich die Cl. 3892 und 6350 der Hof- und Staatsbibliothek in München herangezogen, wie die Ausgabe: Lyon 1540.

[2] S. Joh. Friedrich von Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts II (Stuttgart 1877) 114.

[3] S. die oben angeführte Ausgabe des Corpus juris canonici mit der glossa ordinaria II 1135. Ich habe auch die Ausgabe der Dekretalen Gregors IX. Mainz 1473 (von Peter Schoiffer) herangezogen.

[4] edit. cit. Fol. 92 verso nr. 4. 5.

etiam si nollet, si periculum est destructionis ecclesiae vel magni scandali et periculi et in temporalibus et in spiritualibus, assignabit ei superior bonum concambium suae praelaturae vel dignitatis. arg. infra eodem capitulo § pro gravi (§ 6) et arg. ad hoc, quia publica utilitas praefertur privatae. si. 7, q. 1 mutationes (34), scias (35) . . . .

Doch er weiß, daß seine Meinung nicht die allgemeine, er fährt daher fort:

Sed alii contra: infra de regulis iuris, qui scandalizaverit (c. 3, X, V, 41) et argumentum contra: quod si non praefertur publica utilitas in furiosis et in aliis infirmis, ut 7, q. 1 quamvis (14) qualiter (13) cum percussio (2) et c. 1, quare hic praefertur?

Auf diesen Einwand antwortet Innocenz IV.:

Sed dic quod in capitulis praedictis non praefertur privata utilitas publicae, imo utraque utilitas ibi servatur, privata in eo, quod infirmus remanet in dignitate, et publica in eo, quod infirmo datur coadiutor, nec credimus quod propter scandalum dimittatur veritas justitiae naturalis, quod esset, si furi non praeciperetur quod emendaret furtum . . . et sic de aliis quae contra novum et vetus testamentum praeciperentur. Secus autem dicendum est in his, quae sunt de justitia positiva, nam in his ex iusta causa ille qui legem vel canonem condidit propter scandalum vel aliam iustam causam contrarium mandare potest, et etiam in certis casibus contrarium statuitur.

Innocenz will seine Behauptung allgemein gefaßt wissen:

Item licet idem dicendum sit et in maioribus et in minoribus praelatis, judex tamen prudens diligenter attendat, quod si removeret unum sacerdotem de ecclesia, quia ab aliquo de populo quaeritur ad mortem, vile esset, statim eius cessionem admittere, sed debet interdicere ecclesiam vel claudere vel reliquias extrahere.

Die Regel, die Innocenz hier zunächst für den Fall der persecutio externa aufstellt, soll, wie er ausdrücklich sagt, auch von der persecutio interna gelten:

De intrinseca autem persecutione servandum est, quod nunquam bonos propter malos dimittet . . . nisi alius magis proficere posset, quia tunc superior eum transferre posset, et ipse non male faceret, si desideraret hoc, quia maius bonum minori praeferretur.

Die Erläuterung, die Hostiensis (Henricus de Segusia) in seiner Lectura in Decretales Gregorii IX. zu dem Kapitel Nisi cum pridem (c. 10, X, de renuntiatione I 9) gibt, schließt sich auch im Wortlaute enge an die Darstellung Innocenz' IV. an. Zum Teil ist aber seine

Darstellung deutlicher als die Innocenz' IV. Auch er erörtert den Fall, daß nur eine Einzelperson Gegenstand der Verfolgung ist:

Si solus prelatus vel predicator vel etiam socius queritur, et est alius, per quem possit esse tuta salus ecclesie, cedat si vult, et etiam si non vult. Ubi tamen periculum destructionis ecclesie vel magni periculi et scandali in spiritualibus et temporalibus imminet, potest cogi, ita tamen quod bonum concambium alterius prelature sive dignitatis ei assignetur . . . ad hec VII, q. 1, c. mutationes (34) et c. scias (35) et c. sequenti, et sic etiam potest intelligi infra de rerum permutatione quesitum § finali (c. 5, X, III, 19)[1].

Auch Hostiensis will seinen Satz allgemein gelten lassen:

Sed nunquid distinguendum est inter maiores et minores prelatos? Respondeo: sic. Verumtamen etiam de minori dicendum est, quod quamvis queratur ad mortem, vile tamen esset et reprehensibile statim eum transferre vel ejus admittere cessionem.

Auch in der Erklärung des c. Quaesitum 5, X, de rerum permutatione III, 19 benutzt Hostiensis die Erläuterungen Innocenz' IV. Wie in der Erklärung des c. Nisi cum pridem (c. 10, X, de renuntiatione I, 9) versteht er das Kapitel auch hier von der zwangsweisen Versetzung, dem vom kirchlichen Obern erzwungenen Tausch der Benefiziaten, um genau hier seine Gedanken wiederzugeben:

Quid si hoc non petant? Dic quod tunc demum est translatio commendabilis, quando inviti compelluntur, VII, q. 1, scias (35).

Der nämlichen Anschauung und der gleichen Begründung begegnen wir bei Hostiensis in seiner Summa, die er vor dem großen Kommentare zu den Dekretalen Gregors IX. verfaßt hat[2].

Im Titel De translatione episcopi vel electi (X, I, 7) bemerkt er[3]:

Quid si persona vocata non vult consentire translationi? Dicunt quidam, quod non compellitur, quia nemo cogitur crescere invitus, 74. dist. gesta (2), sed dicas contrarium, quia multa bona conferuntur invitis, 45. dist. et qui emendat (11).

Im Titel De renunciatione (X, I, 9)[4] sagt er:

Quid si mortis periculum immineat: justa est causa renun-

---

[1] Domini Hostiensis Lectura sive Apparatus per quinque libr. Decretalium (Argentinae 1512) Fol. 94 verso. § Propter malitiam. Die folgende Stelle siehe in der angeführten Ausgabe Fol. 66 des Kommentars zum 3. Buch der Dekretalen.

[2] Joh. Friedrich von Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts II (Stuttgart 1877) 125.

[3] Henrici de Segusia Cardinalis Hostiensis Summa aurea (Coloniae 1612) nr. 6, col. 132.

[4] ed. cit. nr. 8, col. 144.

ciationis . . . quia parochiani ipsum capitaliter persequuntur, in quo casu intelligi potest infra eod. (titulo) nisi cum pridem § Propter malitiam (c. 10, § 5, X, I, 9), et in quo casu superior ad quem spectat etiam ex officio et si nihil petatur eum transferre debeat. arg. infra de rerum permutatione (c. 5, X, III, 19).

Bernhard von Parma[1] erwähnt in seiner glossa ordinaria zu den Dekretalen Gregors IX. weder bei der Erklärung des c. Nisi cum pridem 10, X, de renunciatione I, 9 noch in der des c. Quaesitum 5, X, de permutatione rerum III, 19 des Rechtes des kirchlichen Obern, die Benefiziaten wider ihren Willen zu versetzen.

Die vorausgehende Darstellung zeigt für die Epoche, die in ihr behandelt ist, daß das Recht des Bischofes, den Benefiziaten wider seinen Willen zu versetzen, kein allgemein anerkanntes war. Soferne eine Maßnahme gegen einen Schuldigen in Betracht kommt, wird das Recht nie eingehend behandelt; das Recht des Bischofes, den Benefiziaten auf eine bessere Stelle zu versetzen, wird von einem Kanonisten von der Bedeutung Huguccios, dem Johannes Teutonicus sich anschließt, in der deutlichsten Weise geleugnet. Innocenz IV. ist es, der das Recht des Bischofes wie des Papstes, den Benefiziaten wider seinen Willen zu versetzen, in seinen Erörterungen zu der Dekretale seines Vorgängers Nisi cum pridem deutlich anerkennt, doch nicht allgemein, sondern nur für einen bestimmten Einzelfall, den der persecutio des Benefiziaten. Hostiensis greift den Gedanken des großen Kanonisten auf dem Stuhle Petri auf und gibt ihm eine allgemeinere Fassung.

Hostiensis ist es, der zur Stütze seiner Anschauung auf das c. Quaesitum 5, X, de rerum permutatione III, 19 sich beruft, doch mit Unrecht. In das Licht der Rechtsgeschichte gestellt, handelt die Dekretale Urbans III. nur von der Versetzung, die der Benefiziat selbst erbeten hat. Zu dieser Deutung zwingen uns die Anschauungen der Kanonisten der Zeit, der der Erlaß Urbans III. entstammt; in diesem Sinne versteht ihn die Schule auch noch später, versteht ihn Innocenz IV. selbst, der doch dem Bischofe an anderer Stelle das Recht zuspricht, den Benefiziaten wider seinen Willen zu versetzen[2].

[1] S. die oben angeführte Ausgabe des Corpus juris canonici mit der glossa II 232 f 1135; ich habe die Ausgabe der Dekretalen von Mainz 1473 herangezogen.

[2] Die weitere Entwicklung der Lehre von der zwangsweisen Versetzung des Benefiziaten innerhalb des Mittelalters soll, so Gott will, an anderer Stelle dargestellt werden.

Zur Entstehungsgeschichte des altbayerischen Schulrechtes.

Von
Univ.-Prof. Dr. **Joseph Göttler** in München.

Die Zeit, in welcher auf deutschem Boden die Staatsgewalt ein zweites Mal, nach langer Pause seit Karls des Großen Tagen, für die Schulen (die Universitäten auszunehmen) sich interessierte, ist bekanntlich das Reformationsjahrhundert. Es hat die ersten landesherrlichen Schulordnungen und sonstige schulgesetzliche Bestimmungen seitens der weltlichen Gewalt gebracht, sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite; beiderseits in hohem Grade im Dienste der religiösen Sache; dort um die neue Lehre einzuführen und zu festigen, hier um sie abzuwehren und den alten Glauben dem Lande zu erhalten. Man bezeichnet deshalb diese Schulordnungen kurzer Hand als Staatskirchen-Schulordnungen. Bekanntlich haben diese frühesten staatlichen Schulgesetze bei beiden Konfessionen zum Gegenstand förderlicher Fürsorge in erster Linie die höheren (lateinischen) Schulen gemacht; die deutschen Schulen waren Gegenstand der Verordnung einige Zeit nur insofern, als sie in Schranken gehalten, überwacht, wenn nicht gar abgeschafft werden sollten [1].

I.

Über den Charakter dieser ersten Anfänge eines staatlichen Schulrechtes gehen die Ansichten zur Zeit noch auseinander, weniger bezüglich der von protestantischen Fürsten, mehr bezüglich der von nichtgeistlichen katholischen Landesherren erlassenen Schulordnungen. Während nämlich auf protestantischer, genauer luthe-

---

[1] So wurden bekanntlich durch die Württembergische Schulordnung von 1546 die deutschen Schulen verboten „zur Ehre Gottes und zum Wohle des Staates", weil durch die deutschen Schulen die lateinischen verdorben würden; Deutsch lesen und schreiben könne man auch in den lateinischen Schulen lernen. Durch die Schulordnung von 1559 wurde das Verbot allerdings wieder außer Kraft gesetzt, aber doch nur für die kleineren Flecken und Dörfer.

rischer Seite, sehr bald das ganze äußere Kirchenregiment mit allen Annexa in die Hand der Landesherren gegeben, ihnen das uneingeschränkte Recht der Organisation von Landeskirchen zugesprochen, ja dringend ans Herz gelegt wurde, als man der „Schwarmgeister“ nicht mehr Herr wurde, und so alles Kirchenrecht ein Staatskirchenrecht ward, konnte man auf katholischer Seite den weltlichen Fürsten (anders bei den vielen geistlichen Landesherren) doch nur ein sehr eingeschränktes und indirektes Recht der Verfügung in religiösen Angelegenheiten, auch in den mehr zeitlichen jetzt sog. gemischten Sachen zugestehen, mochte man von ihren guten Absichten und Verdiensten noch so sehr überzeugt sein.

Ein Gebiet, in dem Geistlich und Weltlich, religiöse und profane Interessen zusammentreffen, ist und bleibt ewig die Erziehung und also auch das Schulwesen, selbst wenn eine Schulart sich auch nur als reine Unterrichtsanstalt geben wollte. Was indessen die Klarlegung der Einflußsphäre von Staat und Kirche auf das Schulwesen in jener Zeit noch ganz besonders schwierig macht, ist die Tatsache, daß das Schulwesen jener Zeit privatrechtlich so überaus vielgestaltig war: 1. Rein kirchliche Schulen, aus rein kirchlichen Interessen entstanden, mit rein kirchlichen Geldern gegründet, darum auch nur von kirchlichen Stellen aus unterhalten, verwaltet, wenn auch nicht mehr ausschließlich mit geistlichen Lehrkräften besetzt und von Kandidaten des geistlichen Berufes besucht — die Kloster-, Kathedral- und Kollegiatstiftschulen. 2. Halbkirchliche Schulen, zu denen besonders die städtischen Pfarrschulen jener Zeit zu zählen sind, Schulen, deren Schüler den Singchor bei Gottesdienst, Vesper, Beerdigung usw. stellen sollten, deren erster Lehrer, ob Kleriker (Priester) oder nicht, oft auch die etwaigen Gehilfen, diesen Singchor zu leiten hatten. Es war häufig der Fall, daß die Bürgerschaft, welche auf Grund der gemachten Stiftungen oder Zustiftungen das Recht der Mitpräsentation oder auch der vollständigen Vergebung der Schulmeisterstelle (der „Aufnahme“) besaß, ihm deshalb auch die Dienstordnung gab und die Fassion machte. 3. Rein weltliche Schulen nach Gründung, Zweck, Unterhalt und Verwaltung; solche waren wohl die meisten sog. Poetenschulen (Poetereyen). Diese Produkte der Humanistenzeit, bessere Lateinschulen mit einem möglichst berühmten, graduierten Artisten der humanistischen Richtung. Freilich manche dieser Poetereyen mögen aus alten Kirchenschulen sich entwickelt haben, wie umgekehrt manche Pfarrschule sich Poeterey nennen ließ (z. B. U. l.

Frau in München). Zu diesen öffentlichen Schulen kamen die damals noch rein privaten Leseschulen, Schreibschulen, Rechenschulen (die Fächer wurden bald einzeln in eigenen, bald nacheinander in den nämlichen Schulen gelehrt) [1]. „Teutsche Schulen" hießen sie mit Rücksicht auf das Absehen von Beschäftigung mit lateinischen Texten beim Lesen und Schreiben.

Es gab übrigens in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine große Zahl von Schulmeistern, die lateinische und deutsche Schüler zugleich unterrichteten. Es gab insbesondere auf dem flachen Lande eine große Zahl von Schulen, bald vom Pfarrer oder einem andern Geistlichen oder von einem Laien ständig oder zeitweilig gehalten, von denen sich schwer sagen läßt, ob sie kirchliche und also öffentliche Schulen waren oder rein private, und wenn sie Subvention in Geld oder Gewährung des Tisches erhielten, ob dies stiftungsmäßig oder freiwillig aus kirchlichen Mitteln (Zechschreinen), oder aber von kirchlichen Personen (Pfarrern) aus eigenen Einkünften geschah. Einen guten Einblick in den ganzen Wirrwarr der damaligen Schulverhältnisse gewähren die Protokolle der Kirchen- und Schulvisitation der Salzburger Kirchenprovinz in den Jahren 1558—60 [2].

Zusammenfassende Urteile über die Entstehung eines Schulrechtes im neuzeitlichen Sinne des Wortes für katholische Territorien sind zur Zeit noch nicht möglich, schon aus Mangel an gut zugänglich gemachten Quellen (Sammlung von Schulordnungen analog der Vormbaumschen für protestantische Gebiete [3]). Ja auch bezüglich engbegrenzter und verhältnismäßig homogener Gebiete, wie es das altbayerische ist (das Herzogtum Bayern des 16. Jahrh., im wesentlichen das heutige Ober- und Niederbayern mit Ausschluß der kleinen, zu den Hochstiften gehörigen Gebiete), gehen die Ansichten trotz der jetzt gut zugänglich gemachten Quellen noch immer nicht unbedeutend auseinander [4].

---

[1] Nur selten hat in der ersten Hälfte des 16. Jahrh. der „Rat" etwas mit diesen Schulen zu tun (Besetzung oder Visitation).

[2] Die Visitationsprotokolle sind zum Teil und auszugsweise (in den auf die Schulen bezüglichen Angaben) veröffentlicht von Georg Lurz, Mittelschulgeschichtliche Dokumente Altbayerns [Monumenta Germaniae Paedagogica XLI und XLII (Berlin 1907 und 1908)] I 251 ff. Über die Vorbereitung, das Frageschema, die Durchführung und das Ergebnis der Visitation ist ausführlich berichtet in Alois Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. (München 1891) 42 ff.

[3] R. Vormbaum, Evangelische Schulordnungen. 3 Bde. 1863 ff.

[4] Es war gerade der Empfänger dieser Festschrift, welcher in seiner „Kelch-

Mit einer bewundernswerten Sorgfalt in Heranziehung aller irgendwie einschlägigen Literatur und besonders in Benützung der handschriftlichen Quellen, auch solcher, die schon ganz oder teilweise veröffentlicht waren, hat neuestens Hindringer das Verhältnis von Kirche und Staat auf dem Gebiete der Schule von 1550—1818 zur prinzipiellen Klärung und Darlegung zu bringen versucht[1]. Die einander entgegenstehenden Ansichten bezüglich der ersten Anfänge sind, mit genauer Angabe der Literatur, verzeichnet auf S. 37 mit Fußnote 2. Hindringers eigene Ansicht geht dahin, daß von Anfang bis 1710 nach Anschauung der Urheber aller schulgesetzlichen Bestimmungen, landesherrlicher wie kirchlicher, das Schulwesen im ganzen Umfang als eine rein kirchliche Angelegenheit gegolten habe, daß der Kirche volle Selbständigkeit (Souveränität, plenitudo potentiae S. 35) in Ordnung derselben zuerkannt worden sei, daß alle landesherrlichen Bemühungen um die Schule (Gesetze und Maßnahmen) nur als Betätigung des Schirm- oder Schutzherrnamtes (des jus advocatiae oder Kirchen-Vogteirechtes) gemeint gewesen und aufzufassen seien[2]. Hindringer sieht sich angesichts mancher Tatsachen freilich zu allerlei Abschwächungen der Thesis genötigt: er spricht von faktisch nicht geltend gemachten Rechten der Kirche, von stillschweigend übertragenen und wohl ebenso stillschweigend übernommenen Rechten des Landesherrn.

Ich halte diese Darstellung nicht für vollkommen zutreffend. Die Formulierungen Hindringers sind in dieser Allgemeinheit weder für die ganze Periode noch für die verschiedenen Arten von Schulen vertretbar, am wenigsten für den ersten Anfang der Entwicklung, der freilich etwas früher liegt, als Hindringer

---

bewegung“ eine Reihe der hier in Frage kommenden Quellen ans Licht gezogen und zum Teil auch im Wortlaut veröffentlicht hat, so unter anderem die erste bayerische Schulordnung von 1569. Obwohl das Thema der genannten Schrift ein ganz anderes ist, wird das Schulwesen weitgehend berücksichtigt und in § 17, Neuordnung des Schulwesens (unter Albrecht V.), zu einer zusammenfassenden Darstellung gebracht.

[1] Hindringer, Dr. Rudolf, Das kirchliche Schulrecht in Altbayern von Altbrecht V. bis zum Erlasse der bayerischen Verfassungsurkunde [Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft der Görres-Gesellsch. Heft 27]. Paderborn 1916.

[2] Vergleiche die ganze Darstellung von S. 3—75, besonders die zusammenfassenden Bemerkungen am Anfang und Schluß der einzelnen Kapitel, so S. 35, 65, 75 u. ö.

mit seiner Darstellung ansetzt. Gerade die Beachtung dieser ersten Anfänge dürfte zur Modifikation der Urteile Anlaß geben.

Mir stellte sich die erste Entwicklung eines altbayerischen Schulwesens vor dem Erscheinen der Arbeit Hindringers und stellt sich nach abermaliger Prüfung der Quellen an Hand dieser Arbeit folgendermaßen dar: Nur ein Teil der in der ersten Hälfte des 16. Jahrh. bestehenden Schulen war Gegenstand kirchlicher Obsorge und Objekt der plenitudo potentiae, nämlich die Kloster- und Stiftschulen. Eine zweite Gruppe, die Pfarrschulen, waren es nur zum Teil, zum andern Teil waren sie Gegenstand städtischer Fürsorge und Rechte. Eine dritte und gerade in dieser Zeit rasch sich vermehrende Gruppe von Schulen war überhaupt noch nicht Gegenstand der Beachtung seitens der Kirche geworden. Die weltliche Gewalt aber hatte bisher zu gar keiner der drei Gruppen rechtliche Beziehungen unterhalten. Nur die Universitäten waren in Deutschland vielfach von Anfang an Gegenstand landesherrlicher Fürsorge und auf Grund gemachter Stiftungen ihrem weitgehenden Einfluß unterstellt. Da kam die große Woge, die so sehr nicht bloß religiös-kirchliche, sondern auch sittlich-soziale, wirtschaftliche und staatliche Zustände ins Wanken brachte. Ganz besonders wurde auch das gesamte Schulwesen davon betroffen. Die Frequenz der lateinischen Schulen aller Art wie auch der Hochschulen sank rapid, in den der Neuerung zufallenden wie in den katholisch gebliebenen Gebieten [1]. Mangel an Priestern bzw. Predigern wie an entsprechend vorgebildeten weltlichen Beamten drohte. Die Reihen der Chorknaben lichteten sich. Nur die deutschen Schulen hielten stand, ja vermehrten sich, und es stellte sich heraus, daß gerade durch diese, aber auch durch die noch fortbestehenden lateinischen, oft auch nur durch Zusammenkünfte unter dem Schein von Schulehalten, die neuen Lehren in das Land gebracht und verbreitet wurden. Nun erst werden alle Arten von Schulen Gegenstand der Sorge, der Fürsorge zum Teil, der mißtrauischen Wachsamkeit zum andern Teil, wird das ganze Schulwesen Gegenstand öffentlichrechtlicher Maßnahmen seitens der geistlichen und weltlichen Gewalt. Dabei zeigt sich in Altbayern der Landesherr unstreitig rühriger als die geistliche Gewalt, die von ihm vielfach gedrängt werden muß, um zur Tat zu kommen. Er geht schon 1526 mit einer

---

[1] Vgl. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichtes in Deutschland II 180 ff.

Verfügung voran, ohne die kirchlichen Instanzen zu fragen. Erst später wird das Schulwesen in Verbindung mit andern Reformangelegenheiten zum Gegenstand gemeinsamen und gleichberechtigten Vorgehens von Kirche und Staat, d. h. zuerst lange genug zum Gegenstand gemeinsamer Beratung über solches Vorgehen gemacht, wobei im allgemeinen die Auffassung von der Gleichberechtigung der beiden Gewalten die herrschende bleibt. Auf Grund der Beratungen folgen dann selbständige, wenn auch inhaltlich vielfach übereinstimmende Verfügungen der beiden Gewalten, und zwar je nach dem rechtlichen Charakter der Schulen bald Befehle, bald nur Wünsche oder Erwartungen der einen und der andern Instanz. Die weltliche Gewalt ist bei ihren Verfügungen zwar in hohem Grade bestimmt durch den Willen, den alten Glauben dem Lande zu erhalten. Dieser Wille aber ist einerseits begründet in der eigenen Überzeugung des Fürsten von der Richtigkeit des alten, von der Falschheit des neuen Glaubens, und in dem Glauben an die Pflicht bzw. das Recht, dementsprechend den Glauben der Untertanen zu bestimmen (das auf katholischer Seite ebenso wie auf protestantischer Seite verbreitete Reformationsprinzip: Cujus regio ejus religio), andererseits begründet in dem Gehorsam gegen die Bestimmungen der kaiserlichen Majestät bzw. des Reiches, dem ja seit guter Zeit auch weitgehende Rechte weit hinein in kirchlich-religiöses Gebiet zuerkannt waren (in Entfaltung des alten jus advocatiae trotz vielen Protestes der Beschützten). Aber die weltliche Gewalt hat neben diesen noch andere Gründe, gegen die im Gebiete des Schulwesens auftretenden Folgen der religiösen Neuerung mit Maßregeln einzuschreiten, sittenpolizeiliche Gründe, kann man kurz sagen. Sehr bald kommt dazu auch ein positives Interesse an den Schulen, nicht an der durch sie vermittelten Bildung, wohl aber an dem erziehlichen Einfluß derselben.

Im folgenden die wichtigsten Belege zu dieser langen Thesis, indem ich die Quellen in chronologischer Reihenfolge vornehme und auf die in Betracht kommenden Stellen die Aufmerksamkeit lenke.

II.

Die bis jetzt bekannt gewordene früheste landesherrliche Verfügung für das Gebiet der Schule innerhalb des altbayerischen Gebietes ist das Landgebot der (damals gemeinsam regierenden) Herzöge Wilhelm und Ludwig vom Jahre 1526, eine polizeiliche

Verordnung betreffs Gotteslästerung, Trinkunsitten und Schulwesen [1]. In dem die Schule betreffenden letzten Teil wird zunächst auf den bisherigen Stand an lateinischen Schulen hingewiesen: Seit den Zeiten der Einführung des Christentums sind bei „unseren" Klöstern, Stiften, Städten, Märkten und ansehnlichen Flecken lateinische Schulen (sonnder particular vnnd lateinisch eerlich schuelen) gehalten worden. Als deren Zweck wird dann aufgeführt: Lateinisch lesen und schreiben, Unterweisung in den Evangelien und hl. Schriften, Mitwirkung beim Gottesdienst (durch Singen, Lesen und Mithilfe bei „Vollbringung sonstiger Zierde"), dadurch Erziehung in Gottes- und der Eltern -Furcht, in Tugenden und Künsten. Und so seien aus allen Ständen, armen und reichen, geschickte Leute für weltliche und geistliche Berufe herangebildet worden: Daraus vil geschickter leut / von jugent auff erwachsen / die bey Fürsten / Herren / in Stetten Märcktenn / vnnd aufm Lannde / nit allein zu geistlichem sonder auch weltlichem stennden / vor anndern / zu gebrauchen gewest sind. Infolge des in den letzten Jahren aufgekommenen ketzerischen Mißglaubens hätten nun diese Partikularschulen im eigenen Lande sehr abgenommen. Die Folge davon sei Zuchtlosigkeit der Jugend: Daraus ervolgt / dz die jungen knaben / diser zeyt / mit wissentlichem zusehen vnd gestattung jrer eltern / aller laster vnd übels / fluchens / scheltens vnd Gotzlestern / auff den gassen hin vnnd wider müessig lauffend / on alle forcht / gottes vnnd jrer eltern / in jrem aygen poßhafftigem willen aufferwachsen vnd die wurtzel der frummen / gueten vnd gotzförchtigen menschen abnymbt.

Dies hoch zubedencken sei ihre Pflicht als regierende Fürsten, Pflicht jeder Obrigkeit, derenden particularschulen byßher gewest sind.

Darum ergeht nun an alle Stände der Landschaft, Prälaten und Geistlichkeit sowohl als Grafen, Herren, Ritterschaft vom Adel, an Städte und Märkte das Begehren, an die herzoglichen Amtleute aber der ernste Befehl, dafür zu sorgen, daß vorab got zu lob vnd eere / auch gemainem nutz / zu aufnemmung vnd wolfart

---

[1] Im Druck erschienen 1526 unter dem Titel: Der Fürstenn in Obern vnnd Nidern Bairn Lanndpot. wider die Gotslessterung. Zütrincken vnd vnzimlich Trünckenheit: auch von enthaltung der Lateinischen schulen außgangen. Bei Lurz a. a. O. I 206 f. ist der Eingang und der auf die Schulen bezügliche Teil wort- und orthographiegetreu wiedergegeben.

jede ,,Gerichtsobrigkeit“ bei ihren Untergebenen sorge, daß in eines jeden Gebiet die Knaben wieder zur Schule und zum Chordienst verhalten werden, daß nur diese Knaben vor den Häusern singen und Gaben heischen dürfen, daß diese hierbei nur die überkommenen christlichen Gesänge [nicht weltliche und neue akatholische] singen, daß sie daran nicht mehr durch Spott- oder Drohworte, wie da und dort vorkomme, verhindert werden. — Es folgen noch die Publikationsbestimmungen (durch Vorlesen und Anschlagen an Rat- und Gasthäusern). In der Einleitung des ganzen Schriftstückes ist u. a. erwähnt, daß diese Verfügung auf Grund der Beratungen bei dem kürzlich stattgefundenen ,,Landtag“ zu Ingolstadt ergehe.

Der Leser wird beachtet haben, wie es keineswegs bloß ein ausschließlich kirchliches Interesse an den Schulen ist, das zum Vorgehen bestimmt, daß diese Schulen keineswegs bloß als Anstalten zur Vorbereitung auf den geistlichen Stand aufgefaßt werden, daß die Landesherren als solche sich für befugt, ja verpflichtet halten, so vorzugehen, ohne erst mit der kirchlichen Behörde ins Benehmen treten zu müssen. Wenn die Geistlichkeit und die Prälaten erwähnt werden, so sind sie natürlich nur in ihrer Eigenschaft als Landstände in ihrem damaligen staatsrechtlichen Verhältnis zum Landesherrn gleich den übrigen Landständen erwähnt. Sie werden ersucht (ist vnnser genädig beger), die Beamten beauftragt; auch die Städte und Märkte bzw. deren Behörden werden hier bloß ersucht.

2. Auf der Reformsynode der Salzburger Kirchenprovinz zu Mühldorf im Jahre 1539 und in den daran schließenden Verhandlungen zwischen Vertretern des Episkopates und der beiden Landesherren (von Bayern und von Österreich), ,,Kongregationstag“ genannt, ebenso auf der zu Salzburg gehaltenen Provinzialsynode von 1549 (Frühjahr) und der dann im September zusammentretenden Konferenz der geistlichen und weltlichen Regierungsvertreter, und zum dritten Male bei den 1553 (Ende Dezember) wieder in Mühldorf stattfindenden Verhandlungen zwischen Episkopat und den Gesandten Bayerns und Österreichs war stets auch das Schulwesen Gegenstand der Erwägung. Hier freilich ganz ausschließlich im Zusammenhang mit den kirchlichen Reformen bzw. Abwehr des Protestantismus. Es ist nicht möglich und auch nicht nötig, auf die immer wiederkehrenden Vorschläge, Bedenken und Gegen-

bedenken im einzelnen einzugehen [1]. Worauf es uns hier ankommt, ist die Tatsache, 1. daß das Schulgebiet als ein den beiden Gewalten gemeinsames aufgefaßt wird, 2. daß die Vertreter dieser beiden Gewalten auf diesem Gebiete im allgemeinen sich als gleichberechtigt ansehen — eine Ausnahme wird nachher gesondert zu betrachten sein, 3. daß die Vertreter der geistlichen Obrigkeit in der Hauptsache nur mit Wünschen und Erklärungen von der Notwendigkeit (ist für nodtürfftig angesehen worden u. ä. Wendungen) dieser oder jener Maßnahmen auftreten, mit Befehlen nur gegenüber Besitzern der kirchlichen Schulen (den Dom-, Kloster- und Stiftskapiteln, zusammenfassend als Collegia bezeichnet). So heißt es in dem „Ratschlag" des Episkopates, der 1540 zu Salzburg den weltlichen Regierungsvertretern übergeben wurde bezüglich der „Teutsch Schuelen" wörtlich: „Weiter ist bedacht, das Zu erhaltung der Lateinischen Schuelen, vasst dinstlich wäre, so nit gestatt, daz die knaben also hauffendt, vnnd on vnderschid, in die Teutschen Schuelen gelassen wurden, Sonder daz hier In ain ordnung gemacht, vnnd allain, fur die Teutschen Schueln, ain bestimbte Anzal, der Jungen knaben gesetzt, den Teutschen Schreibern daz Sy darüber nit aufnemen, mit Ernst eingepunden, Vnnd was vber solhe Zal lernen wolt, Zue der Lateinischen Schuel, gewisen, vnd gehalten würden." [2] Ganz ebenso wird von den Poetenschulen gesprochen: „Was auch hievor von den Schuelmaistern, der Particular Schuelen gesagt ist, Achten die Räthe, Es solt bey den Poetreyen, so in etlichen Stetten gehalten, Auch Practicirt, Ins Werch bracht vnnd observirt werden." [3] Bezüglich der Universität vollends wird von den Bischöfen in aller Form die volle Dispositionsfreiheit des weltlichen Herrschers anerkannt und nur ein Ersuchen und eine Bitte ausgesprochen, der Herzog möge bezüglich seiner Universität Ingolstadt „genädigen Beuelh" geben.

Die „Statuta" der Salzburger Provinzialsynode von 1549 unterscheiden fortwährend kirchliche und weltliche Schulen, wenden sich an die Vorgesetzten der ersteren mit Geboten und Verboten (mandamus, nolumus et omnino prohibemus bzw. volumus et ordinamus), an die Vorgesetzten der letzteren aber mit Ermahnungen (hortamur) [4]. In diesem Schriftstück werden die Poetereyen merkwürdigerweise Privatschulen genannt, freilich die Principes et

---

[1] Alle auf die Schule bezüglichen Texte im Wortlaut bei Lurz a. a. O. I 213 ff. 231 f. 240 f. [2] Bei Lurz a. a. O. I 215. [3] A. a. O. [4] A. a. O. 233 f.

magistratus bezüglich ihrer ermahnt, ihnen nicht so viel Förderung zuteil werden zu lassen (ut scolis privatis, quos Poetrias solent appellare, non ita multum tribuant, sed magis publicas scolas instituant et foueant)[1]. Die bayerischen Räte stimmen den in diesen Statuta gemachten Vorschlägen zu, insbesondere auch dem, daß alle Lehrer der geistlichen Behörde sich vorzustellen hätten. Sie gehen aber darüber hinaus und schlagen vor, daß alle Schulen, nicht bloß die kirchlichen, mit Einschluß der Poetereyen, alljährlich durch die geistliche Behörde visitiert werden[2]. Es ist bemerkenswert, daß dieser Vorschlag von der weltlichen Seite erstmals gemacht wurde. Die österreichischen Gesandten waren bezüglich der von den Bischöfen gewünschten gänzlichen Unterdrückung der Privatschulen anderer Meinung, hielten solches Vorgehen für eine nachteilige Neuerung. Und sie blieben trotz abermaliger Gegenvorstellung bei ihrer Auffassung (Das aber die Priuatae Scholae sollen abgethan werden das achten die Herren Comissarien nachmals nit für radtsam, sonder das es bei der küniglichen M. vbergebnen bedenckhen billich beleib)[3].

Die Auffassung von der Gemeinsamkeit des Schulwesens zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt illustriert gut ein Schreiben des Herzogs Wilhelm an den Salzburger Metropoliten[4]. Darin wird unter anderem auch der Vorschlag gemacht, es solle durch die Öbrigkhait Peederseits Ain guete schuellordnung Aufgericht werden und Vorsorge getroffen werden, daß nur gute, ungefährliche Bücher in den Schulen gebraucht werden[5]. Die Bischöfe hatten schon 1540 in ihrem Gutachten die Notwendigkeit einer Lehrordnung empfunden, hatten sich aber begnügt mit dem Hinweis auf eine freilich etwas allgemein lautende Bestimmung des Laterankonzils von 1514[6]. Eine Erfüllung des noch öfter geäußerten Wunsches brachte erst das Jahr 1569 durch eine freilich rein staatliche Schulordnung.

Zu einer Meinungsverschiedenheit über den Bereich der Kompetenzen der beiderseitigen Gewalten auf dem gemeinsamen Gebiet kam es bei den Verhandlungen in Mühldorf vom Jahre 1553. Die

---

[1] A. a. O. 231. [2] A. a. O. 233. [3] A. a. O. 236.

[4] Datiert 17. Nov. 1549, Lurz I 234 f.

[5] Diese Stelle scheint mir ausschlaggebend zu beweisen, daß die angebliche (auch von Riezler, Geschichte Bayerns VI 280 f. noch angenommene) bayerische Schulordnung von 1548 apokryph ist. Näheres bei Lurz a. a. O. I 221—30.

[6] Lurz I 214.

bayerischen Gesandten treten hier mit Äußerungen auf, die die Schule beinahe als ein rein staatliches Verwaltungsgebiet erscheinen lassen, jedenfalls gegen einseitig kirchliches Vorgehen beim Vollzug von Maßnahmen auf diesem Gebiete etwas nervös Verwahrung einlegen, die Rechte der verschiedenen ,,Schulherren", geistlicher und weltlicher, durch die infolge der Zeitläufte ja notwendig gewordene Prüfung der Lehrer auf Rechtgläubigkeit und Visitation der Schulen nicht beeinträchtigen lassen wollen. Auf den Vorschlag von geistlicher Seite, daß in Pfarrhöfen und Klöstern in lateinischen und deutschen Schulen eine Büchervisitation stattfinden solle, antworten die herzoglichen Räte: Ja, aber nicht ohne Vorwissen und Mitwirkung des Landesherrn [1]. Auf den Vorschlag, daß alle Schulmeister, sei es in öffentlichen Schulen aufgenommene, sei es für Privatschulen zugelassene, vor Anstellung ,,in der Religion examiniert" werden sollen, wird geantwortet: Das wird unser gnädigster Fürst und Herr innerhalb seines Gebietes auf die vorgeschlagene oder andere Art zu besorgen nicht unterlassen. Bezüglich der Schulbücher einschließlich Katechismen könnte man sich vergleichen [2]. In einer zwei Tage darauf von den herzoglichen Räten gegebenen Erwiderung wird die Besorgnis ausgesprochen, es möchte die Besetzungsfreiheit einerseits der Pfarrer, anderseits der ,,bürgerlichen Obrigkeiten" zu sehr beeinträchtigt werden, wenn jetzt die Schulmeister ganz allgemein nur mehr mit Vorwissen und Zulassen beider, der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, angestellt werden dürften. Es genüge, wenn die Bischöfe ihre Geistlichen zur Wachsamkeit bezüglich der Schulmeister verhalten (damit sie nichts verfuerisch dociern oder vorlesen), und zu diesem Zwecke wird jetzt eine jährlich viermalige (Cottemerlich) Schulvisitation vorgeschlagen durch den Pfarrer, dem Jemandt von der weltlichen Obrigkait soll zugeordnet werden. Bezüglich der Anstellung wird es als genügend angesehen, wenn die verschiedenen Schulherren (die jhenige, welche die schuelmeister auf vnnd abzusetzen haben) entsprechend verhalten würden, keinen, der suspekt ist, anzustellen, wie der Herzog seinerseits tun wolle [3].

In dem Tagebuch der bayerischen Gesandten steht für den gleichen 29. Dez. 1553 eine Notiz des Inhalts, daß abends noch die Geschäftsführer der Bischöfe zu ihnen gekommen, ihr volles Einverständnis mit allen Verhandlungspunkten kundgegeben, nur be-

---

[1] Lurz a. a. O. 241. [2] Lurz I 241. [3] Ebenda.

züglich der Schulen gemeint hätten: Im Falle daß die Schulherren sich eine Nachlässigkeit (in der Anstellung?) zuschulden kommen ließen, sollten die Ordinarii (Bischöfe) solche negligentia zu supplieren befugt sein; auch sollten die Schulherren zur Berichterstattung über den Zustand ihrer Schulen an die bischöflichen Stellen verpflichtet sein. Auf diesen Antrag hin erfolgte nun jene Erklärung der herzoglichen Geschäftsträger, die mehr und mehr berühmt geworden ist und den Ausdruck des konträren Gegenteils einer kirchlichen Schulsouveränität darstellt. ,,Wir könnten nit darfur achten. das den Ordinariis ainiche Jurisdiction vber die Schuelen Im Furstenthumb gebüren solle. Sonnder vnnser genediger Furst vnnd Herr als Lanndsfurst werde hierinnen zu disponieren haben.“ Da sie (die Gesandten) aber keinerlei Streit zwischen ihren Herren und den Ordinarien aufkommen lassen wollten, hätten sie sich mit folgender Fassung des Streitpunktes einverstanden erklärt: ,,Wo auch die schuelherren negligentes sein. Das alsdann die geburlich vnnd ordenlich Obrigkhait einsehung tun. vnnd die negligentia erstatten solle.“ [1]

In diesem Sinne wurde schließlich der Rezeß abgefaßt, der in den Schlußworten ganz eindeutig als eine Vereinbarung nebengeordneter Instanzen erscheint: Also zwischen den Herrn Ordinarien. Vnd dann meines genedigen Fursten vnnd Herrn von Bairn Gesanndten verglichen worden [2].

Man hat obige Äußerung über das ausschließliche Verfügungsrecht des Landesherrn oft befremdlich gefunden. Bei einer Auffassung der Zeitanschauung wie jene Hindringers ist sie überhaupt unverständlich. Sie ist aber nicht so befremdlich, wenn man die Äußerung versteht von der Vollzugsgewalt und speziell von der Disziplinargewalt über die Schulmeister und dabei an die nichtkirchlichen (städtischen) Schulen denkt, die vielleicht auch die herzoglichen Gesandten im Auge hatten bei ihrem Protest; ist nicht so befremdlich, wenn man sich erinnert an das erste staatliche Schuldokument Bayerns (oben S. 124) und an die dort geltend gemachten Interessen an der Schule. Ob die gleichwohl noch bleibende Steigerung der Ansprüche gegenüber den Verhandlungen von 1540 und 1549 im Zusammenhang steht mit einem gesteigerten Bewußtsein landesherrlicher Gewalt bei dem noch jugendlichen Albrecht V., der unterdessen seinem Vater in der Regierung gefolgt war, läßt

[1] Lurz I 242 f. [2] Lurz a. a. O. 243 f.

sich vermuten, aber nicht eigentlich beweisen. Tatsache ist, daß unter Albrecht V. sowohl in einer Neuauflage des Landrechtes wie in einer rein staatlichen Schulordnung landesherrliches Schulrecht geschaffen wurde.

3. Diese Neuauflage der Landtsordnung hatte das nämliche Jahr 1553 gebracht. In dem Abschnitt, der von den Schulen handelt und ganz ähnlich wie das Landgebot von 1526 die Erhaltung bzw. Wiederaufrichtung der lateinischen Schulen in Städten, Märkten und Flecken eines jeden Orts Obrigkeit gebietet, wird eingangs ganz ausschließlich das staatliche Wohlfahrtsinteresse als Motiv zu dieser landesherrlichen Anordnung entwickelt: Dieweil zue auffrichtung vnnd erhaltung ainer erbarn / bstendigen vnd gueten Policey / dauon dann Land vnd leuten ehr vnnd wolfart entstet / der fürnemlichsten weg vnd mittel ains ist / das die Jugent zue der eher vnd forcht Gottes / auch tugent vnnd nutzlichen ehrlichen künsten aufferzogen werde usw. Ganz ähnlich wie 1526 lautet auch die Begründung der Beschränkung des Bettelsingens vor den Häusern auf die wirklichen fleißigen und bedürftigen Lateinschüler, die über beide Qualitäten ein zaichen und vrkundt von ihren Lehrern bei sich zu führen verbunden sein sollen [1].

4. Die zeitliche Reihenfolge festhaltend ist mit einigen Worten der Formula reformationis vom Jahre 1562 zu gedenken, welche auf Grund der teilweise erbitterten und wiederholt ausgesetzten Verhandlungen („Kongregationstag") zu Salzburg zustande kam, unter Zugrundelegung der 1548 von Kaiser Karl V. zu Augsburg vorgelegten und 1559 von Kaiser Ferdinand I. neuredigierten Formula reformationis und auf Grund bzw. zur Verarbeitung der Ergebnisse der Kirchen- und Schulvisitation der Salzburger Kirchenprovinz in den Jahren 1558—60, die bekanntlich eine schulgeschichtliche Quelle ersten Ranges darstellen [2]. Die Verhandlungen stehen auch in den auf das Schulwesen bezüglichen Abschnitten ganz im Zeichen der Kirchenverbesserung. Die Schulen (Lateinschulen, Dom- und Stiftschulen und Universitäten, ihre Wiedereröffnung, Verbesserung, Hebung der Frequenz, besonders der Ingolstädter Universität) werden fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der Vorbildung eines besseren Klerus erörtert, und hier sei zugestanden, daß die herzoglichen Gesandten letztlich nur im Interesse des herzoglichen Schutzvogtamtes ihre Klagen und Forderungen vorbrachten, oft

---

[1] Nach Lurz a. a. O. II 12 zitiert. [2] Vgl. Fußnote 2 auf S. 121.

dieselben der Gegenpartei aufdrängen mußten, nicht etwa bloß die Wünsche der Vertreter der Beschirmten hörten. Immerhin wird im Eingang des Abschnittes der gemeinsam vereinbarten Reformbeschlüsse, der von den Schulen handelt, eine über die kirchlichen Interessen hinausgehende allgemeine Bedeutung der Schulen zum Ausdruck gebracht, wenn es dort [1] heißt: Scholae seminaria sunt non praelatorum tantum et ministrorum ecclesiae, verum etiam magistratuum et eorum, qui consiliis suis respublicas gubernant, quae si negligantur aut depraventur necesse erit, et ecclesias et respublicas inde periclitari, propterea de earumdem instauratione magna cura habenda est.

Ich übergehe die Salzburger Verhandlungen von 1564, die auch die Schulfrage in dem eben erwähnten Sinne wieder berührten [2], und wende mich sofort der Schulordnung vom Jahre 1569 zu. Sie ist die erste landesherrliche Schulordnung für Altbayern und hat in erster Linie, wie für Kenner der Zeitverhältnisse selbstverständlich, die lateinischen Schulen zum Gegenstand; doch werden auch die deutschen Schulen wiederholt berücksichtigt. Wieder kann es nicht der Inhalt als solcher sein, der hier in Betracht kommt, sondern der Gesichtspunkt, unter welchem, und die Machtbefugnis, aus welcher ein weltlicher katholischer Fürst Anordnungen über alle Schulen seines Landes erläßt. Folgende zwei Dinge scheinen mir in dieser Hinsicht beachtenswert. Erstens, daß die Schulordnung, soweit bekannt, einseitig vom Landesherrn ausgeht, sowohl faktisch wie formell. Wohl war öfter bei den Verhandlungen zwischen Vertretern des Staates und der Kirche von der Notwendigkeit einer Ordnung, speziell einer Lehrordnung (Lehrstoffangabe) und einer Lehrbücherordnung die Rede, wohl hatte noch Wilhelm IV. in einem seiner letzten Schreiben einem Zusammenwirken der Öbrigkhait Peederseits das Wort geredet (oben S. 128), hatten die Bischöflichen im Mühldorfer Rezeß von 1553 gebeten, der Herzog möge ein Verzeichnis guter Schulbücher durch die Professoren seiner hohen schuel herstellen lassen, und nachdem die Herrn Ordinarii dasselbe vbersehen, an den Partikularschulen austeilen lassen [3]. Daß nun aber diese Schulordnung von 1569 wirklich in gemeinsamer Arbeit von Vertretern der geistlichen und weltlichen Gewalt entstanden, oder doch vor der Publikation den Ordinarii zur Äußerung oder An-

---

[1] Cap. XVI 1. Bei Knöpfler, Kelchbewegung, Aktenstücke 63.
[2] Vgl. Knöpfler, Kelchbewegung 139. [3] Lurz I 243.

erkennung vorgelegt worden wäre, dafür konnte ich bis heute keinerlei Anhaltspunkte finden. Nach einer Wendung Knöpflers (Kelchbewegung S. 189) kann man vermuten, daß es das „Religionstribunal" von 1569, eine rein landesherrliche Kommission aus 10 weltlichen und 6 geistlichen Mitgliedern, gewesen wäre, welche auch diese Arbeit gemacht. Tatsache ist, daß die Schulordnung irgendeiner Mitwirkung der geistlichen Behörde nicht gedenkt. Mögen immerhin in der Kommission auch Geistliche gesessen haben, mögen vorwiegend oder selbst ausschließlich es Jesuiten gewesen sein, die diese Lehrordnung ausgearbeitet haben — vieles deutet darauf hin — so handelten sie doch im Auftrage des Herzogs.

Mit dieser Konstatierung steht für den ersten Augenschein in Spannung — damit komme ich zum zweiten Punkt, auf den ich die Aufmerksamkeit lenken wollte —, daß als Motiv des Erlasses dieser Schulordnung einzig und allein ein religiöses angegeben wird, das Bemühen, der unabänderliche Wille des Herzogs, seinem Lande die alte „wahre und alleinseligmachende" katholische Religion zu erhalten, seine Untertanen vor der Verführung zur neuen zu bewahren. Als eines der wichtigsten Mittel zur Erfüllung dieser Absicht erscheine ihm die Reinhaltung aller Schulen von sektischen Lehrern und Büchern, die Hebung des religiösen und sittlichen Lebens und des Unterrichtes in den Schulen. Daher die in der Schulordnung gegebenen Bestimmungen über die Lehrer und ihre Anstellung, über die von ihnen allein zu gebrauchenden Bücher, über Schulgebete, Religionsunterricht, Besuch des Gottesdienstes, Kirchenlieder (lateinische und deutsche), Sakramentsempfang, sittliches Betragen (alles sehr ausführlich, ungefähr die Hälfte der ganzen Schulordnung), über den Unterricht und die dazu geeigneten Schulbücher, über Klasseneinteilung und Lehrgang (mit Hinweis auf die Schule der Jesuiten in München, deren Index lectionum als Anhang beigegeben ist), und über Schulaufsicht (zweite Hälfte des Ganzen) [1].

Ist nun nicht gerade diese Einzigkeit des religiösen Motives für Erlaß der Schulordnung doch ein vollgültiger Beweis dafür, daß der bayerische Herzog nur als Schutzvogt der Kirche sich des Schulwesens annahm, die Schule also als res ecclesiastica ansah oder doch als annexum religionis, wie im Westfälischen Frieden die Formulierung lautete? Wenn ja, so steht allerdings die Tatsache fest, daß im

[1] Diese Schulordnung ist im Druck erschienen 1569 „zu München bey Adam Berg", und abgedruckt bei Knöpfler, Kelchbewegung, Aktenstücke 93 ff., bei Lurz II 29 ff.

Jahre 1569 diese Auffassung in Bayern herrschte, nicht aber daß sie im ganzen 16. Jahrhundert, daß sie von Anfang der Entwicklung eines Schulrechtes die allein herrschende war. Daß letzteres nicht der Fall war, das ist im vorausgehenden wohl hinreichend sichergestellt.

Indessen der Wortlaut sowohl der Einleitung der Schulordnung zusammen mit der gänzlich fehlenden Erwähnung einer Mitwirkung der geistlichen Gewalt als eben die Tatsache, daß eine solche Auffassung nicht in Harmonie mit der bis dahin herrschenden steht, bestimmen mich zu der Annahme, daß der Herzog bei Erlaß der Schulordnung sich nicht in der Rolle eines Schutzvogtes der Kirche fühlte, daß er vielmehr ein landesherrliches Vollrecht ausübt in Erfüllung der Pflicht, dem Lande die Religion zu erhalten, dem Staatswesen den christlichen Charakter zu erhalten (die Neuerung ist ihm Verleugnung des bis dahin allein in katholischer Form bekannten Christentums). Ich finde die Rechtslage ungefähr so, wie sie heute den Bemühungen des Freidenkertums gegenüber vorliegt. Die Staatsregierung (in Übereinstimmung mit den beiden Kammern, zu deren oberer allerdings auch Vertreter der Kirchen gehören, aber eben nur kraft der Staatsverfassung) weist in Geltendmachung staatsrechtlicher Grundsätze einen öffentlich-religiösen Moralunterricht ab. Ich sage „ungefähr so": es ist nur ein Analogon. Der Grundsatz: Cujus regio ejus religio, nicht im Sinne des Beliebens des Landesherrn, sondern auf Grund des Herrschergewissens aufgefaßt, muß erst die Möglichkeit, die fernere Möglichkeit begründen, als Schutzvogt der alten katholischen Kirche sich zu fühlen. Und der Erlaß dieser Schulordnung ist eines der Mittel, ja ein Hauptmittel, diesem landesherrlichen Entscheid Geltung zu verschaffen. Das ist freilich eine theoretische Distinktion, die in dieser Bestimmtheit damals wohl nicht gedacht wurde, die aber doch implizite gedacht dem Vorgehen zugrunde liegt. Bei der Anwendung dieses Mittels war Albrecht V., wie vor ihm sein Vater, wirklich nicht bloß Schutzvogt der katholischen Kirche, sondern, wie ihn das Tridentinum selbst nannte, „columna" und „firmissimum propugnaculum sanctae apostolicae ecclesiae in tota Germania".

Das nämliche Jahr 1569 hatte nun auch eine zusammenfassende und für längere Zeit gültige Formulierung der Wünsche der kirchlichen Gewalt in bezug auf das Schulwesen gebracht. Die umfangreichen Konstitutionen der Salzburger Provinzialsynode

vom Jahre 1569[1] stellen in ihrer Constitutio LIX (De scholis et eorum moderatoribus, 13 Kapitel umfassend) eine Art kirchlicher Schulordnung für die Salzburger Kirchenprovinz dar. Die Bestimmungen stehen in vollem Einklang mit dem bisher dargelegten Entwicklungsgang. Sie unterscheiden kirchliche Schulen, bezüglich deren sie Befehle (mit Strafbestimmungen) geben, und nichtkirchliche Schulen, öffentliche (städtische) und private Schulen bzw. Privatunterricht, bezüglich deren nur Wünsche und Mahnungen, in einigen Punkten allerdings auch strenge Gebote gegeben werden. Bei allen Bestimmungen aber ist es ausschließlich das Gebiet der Religion und der guten Sitte (abgesehen von der Rücksicht auf die Vorbildung des Klerus), welche zum Gegenstand der Vorschriften gemacht werden oder den Grund solcher bilden.

Im ersten Kapitel werden die Winkelschulen verboten (clancularia scholae . . . penitus exstirpandae . . . nullo in loco . . . tolerandae sunt), weil in ihnen das Gift der Neuerung verbreitet wird, die Privatschulen (gemeint ist wohl der Privatunterricht durch Hauslehrer) und die sog. Poetenschulen werden mißbilligt (improbamus) mit der Begründung: Die einmal im öffentlichen Leben zu wirken berufen sind, sollen auch öffentlich dazu vorbereitet werden. Der tiefere Grund wird wohl auch hier der nämliche gewesen sein wie bei dem Verbot der Winkelschulen. — Das zweite Kapitel wendet sich gebietend an die Schulherren der kirchlichen, zur Vorbereitung für den geistlichen Stand bestimmten Schulen. — Das dritte ermahnt zur Unterstützung armer Studenten. — Am einschneidendsten macht sich das vierte Kapitel geltend. Es wird in der bestimmtesten Form und ganz allgemein[2] verboten, Lehrer, auch Hauslehrer nicht ausgenommen, anzustellen, bevor sie sich

---

[1] Die Synode tagte vom 14. bis zum 28. März 1569 und hatte zum Hauptzweck die Durchführung der Reformbeschlüsse des Tridentinums. Am 28. März wurden die Synodalbeschlüsse unterzeichnet. Unter dem 5. Juli 1572 wurden sie von Papst Gregor XIII. bestätigt. Auf einer neuen Provinzialsynode zu Salzburg vom 24. August bis 3. September 1573 wurde diese Bestätigung bekanntgegeben. Die Konstitutionen wurden noch im gleichen Jahre gedruckt und am 1. Januar 1574 publiziert. Abgedruckt bei Hartzheim, Conc. germ. VII 230 ff. Die auf das Schulwesen bezüglichen Texte bei Lurz a. a. O. II 56 ff.

[2] . . . ne a quoquam, cujuscunque sit status, dignitatis gradus, vel conditionis quispiam constituatur scholae rector, praeceptor, magister, didascalus vel collaborator, sive publicus sive privatus, qui discentes cujuscunque sexus vel aetatis, etiam si unus tantum fuerit, in scholis vel domi vel alibi publice vel privatim etc.

dem bischöflichen Kommissar gestellt, um von ihm über Religion, Glaube, Sitten, Leben, Umgang und Kenntnisse geprüft zu werden und die Professio fidei abzulegen. Diese Bestimmung bezeichnet sich indessen selbst nur als Erneuerung eines früheren Salzburger Synodalbeschlusses. In Erweiterung dessen fügt nun das Kap. 5 noch hinzu, daß niemand als Lehrer oder Erzieher Personen anstellen darf, die auf häretischen Universitäten oder Schulen studiert haben, wenn sie nicht zuvor wenigstens drei Jahre unter Katholiken katholisch gelebt haben und darüber ein Zeugnis beibringen, außerdem die Professio fidei und dazu noch einen Eid abgelegt, daß sie häretische Anschauungen und häretische Schriften und Drucke aller Art von sich getan. — Ein striktes und allgemein gültiges Gebot bzw. Verbot stellt ferner das Kap. 6 dar: Kein Lehrer darf vom Tridentinum verbotene oder der Häresie verdächtige Bücher, aber auch keine obszönen Schriften im Unterricht der Jugend gebrauchen. Nur für diese Aufgabe werden als Überwachungsorgane bestimmt die Summi scholastici (in den Bischofsstädten), die Archidiakonen und Ruraldekane (in den übrigen Orten mit Ausnahme der Klosterschulen, für welche deren Prälaten selbst verantwortlich gemacht werden). — Kap. 7 ermahnt die Lehrer aller Schulen zu unablässiger Wachsamkeit über Sitten und Disziplin, zu fleißiger, religiöser Unterweisung. Wenigstens an allen Sonn- und Feiertagen, so wird schließlich befohlen, soll die Jugend Katechismusunterricht erhalten; von wem ist nicht angegeben. — Kap. 8 mahnt die Lehrer in nichtssagenden Worten zur rechten Methode (quae sibi ipsis laudi, discipulis vero seu scholasticis suis commodo futura sit) und dann in trefflichen, zum Teil drastischen Wendungen und Zitaten zu einer milden Unterrichtsdisziplin mit Verzicht auf den Stock. — Wieder eine Mahnung ist Kap. 9, gerichtet an die Praelati et ceteri magistratus, die Schulmeister entsprechend zu entlohnen, damit sie die Armen umsonst unterrichten können; nachlässige Prälaten und Kapitel sollen vom Ordinarius eventuell mit Strafen dazu angehalten werden. — Kap. 10 hat zum Gegenstand das Bettelsingen der Studenten in dem oft berührten Sinn. — Kap. 11 beschäftigt sich ausschließlich mit den Lehrern in den deutschen Schulen, gebietet streng, daß die Mädchen getrennt von den Knaben unterrichtet werden (wohl nur von eigenen Plätzen im gemeinsamen Schulraum zu verstehen), und hält es für notwendig, noch einmal ausdrücklich zu erklären, daß das den Lehrern der lateinischen Schulen über Unterweisung der Jugend, besonders in der Frömmig-

keit, in den Geboten des katholischen Glaubens, im Lesen und Schreiben und in guten Sitten Gesagte ganz ebenso auch den Lehrern der deutschen Schulen gelte, daß erfundene Nachlässigkeit (der Schüler oder der Lehrer ?) von den Magistraten zu ahnden sei. — Besonders beachtenswert ist noch einmal das 12. Kap. Es verordnet behufs Sicherstellung aller Anordnungen in bezug auf die Schule Visitationen — nicht der Schulen, sondern bloß der Lehrer: „Bei den ordentlichen Kirchenvisitationen sind auch die Lehrer jedes Ortes zu visitieren, und diese haben sich deshalb zu dem Examen des Visitators einzufinden, um über ihre Lage und über ihren Beruf (oder Glaubensbekenntnis ?) Rechenschaft zu geben" (sancimus, ut cum in qualibet Dioecesi visitationes celebrantur ordinariae, ipsi ludimoderatores cuiuslibet loci visitandi, se Visitatorum examini praesentent, ut de sua conditione, ac professione rationem reddant, et de interrogatis respondeant)[1].

So wie sich diese ganze geistliche Schulordnung in erster Linie an die Personen wendet und sie an ihre Pflicht als katholische Christen und als Erzieher der Jugend erinnert, so übt sie auch das Visitationsrecht an den Personen aus. Das konnten die Bischöfe ganz gewiß alles kraft des der Kirche schuldigen Gehorsams von den in nichtkirchlichen Schulen wirkenden Lehrern fordern, auch wenn sie sich keinen weiteren Einfluß auf diese Schulen beilegten. Ich finde es bemerkenswert, daß diese wöchentlich zweimalige Visitation, wie sie 1540 vom Episkopat vorgeschlagen (nicht angeordnet) wurde (die Stiftschulen durch den Scholastikus, die sonstigen Schulen in Städten und Märkten durch den Pfarrer und einem aus dem Rate)[2], hier nicht mehr festgehalten wird. — Der letzte Artikel hat nochmals eine ausschließlich religiöse Sache zum Inhalt, nämlich die Anteilnahme aller Schüler der kirchlichen Schulen (einschließlich der Stadtkirchenschulen) am Gottesdienst und Chordienst.

III.

Ich glaube, die Untersuchung hier abbrechen zu können, ohne unvollständig zu sein. Ich glaube insbesondere auf die Errichtung des „Geistlichen Rates", des ersten bayerischen Kultusministeriums, ferner auf das Konkordat von 1583, das sich gleichfalls für meine Auffassung verwerten ließe, nicht notwendig eingehen zu müssen. Ich glaube auch so hinlänglich meine unter I. präzisierte Auf-

---

[1] Zitiert nach Lurz II 63. [2] Lurz a. a. O. I 215.

fassung über die ersten Anfänge eines altbayerischen Schulrechtes, über den darin waltenden Geist begründet zu haben.

Es war ein sittenpolizeiliches Interesse, und zwar sittenpolizeilich in einem höheren, von einem religiös fühlenden Staatsgewissen getragenen Sinn, und ein religiöses Staatsinteresse, das in Altbayern zu einer verhältnismäßig raschen Bildung eines öffentlichen Schulrechtes führte, das dem Landesherrn die Pflicht und sofort das Recht, das in jener Zeit nicht weiter mit Paragraphen zu stützende Recht verlieh, den bis dahin unbehelligten Schulherren geistlichen und weltlichen Standes und über sie hinweg den Schulmeistern weltlichen und geistlichen Standes Vorschriften zu machen. Nur die Jesuitenschulen waren von diesen Vorschriften ausgenommen, waren exemt für die staatlichen wie für die kirchlichen Instanzen. Diese Erscheinung, diese gewiß ganz einzigartige Erscheinung bildet nicht im geringsten ein Argument für die von Hindringer vertretene Anschauung [1]. Die Schulen der Jesuiten waren in diesen einseitig landesherrlichen Bestimmungen in solcher Weise begünstigt und bevorzugt, weil die Jesuiten das Vertrauen des Landesherrn sowohl in bezug auf Glaubensreinheit wie schulische Tüchtigkeit genossen, so daß sie solcher Vorschriften, solcher Vorsichtsmaßregeln und Antriebe nicht bedurften. Waren doch ihre Schulen das vorgehaltene Muster des Zustandes, dem die Schulordnung das ganze Schulwesen entgegenführen wollte, und waren die Jesuitenschulen nach allem, was der Herzog für sie getan, seine Schulen, wenn freilich nicht rechtlich, so doch ideell.

Eine Auffassung wie die von Hindringer entwickelte kann nur dadurch entstehen, daß man 1. das Wort Schule, das gerade in dieser Zeit eine so viel verschiedene Wirklichkeit umfaßt, zu abstrakt, zu summarisch nimmt, sooft es in den Quellen vorkommt; 2. dadurch, daß man vorwiegend die kirchlichen Dokumente im Auge behält. Wenn das Tridentinum von Schulen redet, dann hat es die entferntere und nähere Vorbildung des Klerus im Auge und wendet sich an die geistlichen Schulherren, die Stifte und Klöster. Wenn die kirchlichen Synoden von Schulen reden, wenn in den Verhandlungen zwischen Bischöfen und Landesfürsten die Rede auf die Schule kommt, so sind es auch in erster Linie die kirchlichen Schulen, aber auch die nächstgelegenen Universitäten mit ihren theologischen Fakultäten und deren Studenten, die übrigen Schulen

[1] Von ihm als solches verwertet, a. a. O. 63.

nur, insofern in ihnen die Religion in Gefahr kommen kann, später auch, insofern die Religion darinnen gefördert werden kann und soll, also die religiöse Seite oder Aufgabe der Schule. Nur diese bestimmt die kirchlichen Instanzen, in voller Übereinstimmung mit den Landesherren das Recht der Visitation durch ihre Organe, das Recht der Prüfung vor der „Aufnehmung" durch die Schulherren in Vorschlag zu bringen und schließlich, nachdem Vorschriften seitens des Staates ergangen, auch zu fordern; nur diese ist es, welche sie bestimmt, ihre Organe (den Dekan und Pfarrer) zur Ausübung des Rechtes (bzw. der Pflicht) immer wieder in den folgenden Jahrhunderten zu ermahnen.

Wo aber keine Schulen sind, da begnügt sich die Kirche noch ferner mit der Kirchen-Christenlehre. Auch in dieser Beziehung hielten die bayerischen Landesfürsten, im besondern Maximilian, es für geboten, mit staatlichen Vorschriften und Maßnahmen nachzuhelfen (seine Rentmeister — Regierungspräsidenten jener Zeit — erhielten wiederholt Instruktionen, die Pfarrer auf dem Lande in dieser Beziehung nicht in Ruhe zu lassen). Ich gebe gerne zu, daß es sich bei diesen Maßnahmen im Grunde nur um Kirchenvogteidienste handeln kann. Aber Christenlehre und Schule sind doch zu verschiedene Gebiete, um auch diese im Interesse der ersteren erlassenen Bestimmungen als Beweis dafür zu verwerten, daß die bayerischen Landesherren auch auf schulischem Gebiete nur als Schirmvogte der Kirche fungieren konnten.

Ich muß darauf verzichten, auch nur anzudeuten, inwieweit die hier skizzierten Anfänge der Entwicklung eines Schulrechtes in Altbayern typisch sind für die Schulrechtsbildung in den übrigen katholisch gebliebenen weltlichen Territorien Deutschlands. Die Hilfsmittel zur Erörterung dieser Frage sind ja auch noch recht unzulänglich. Es ist schon von anderer Seite und in etwas anderem Zusammenhange [1] das Bedauern ausgesprochen worden, daß wir nicht auch eine zu vergleichenden und entwicklungsgeschichtlichen Studien auf dem Gebiete des Schulwesens so bequeme Sammlung von katholischen Schulordnungen zur Verfügung haben, wie sie die drei Bände „Evangelische Schulordnungen" von Vormbaum für die Schulgeschichte in protestantischen Ländern darstellen. Indessen, was noch nicht ist, kann noch werden.

---

[1] W. Toischer in Roloffs Lexikon der Pädagogik IV, Artikel „Schulordnungen".

Die Verwerfung des Saul. 1 Sm 13 und 15.

Von

Univ.-Prof. Dr. **J. Göttsberger** in München.

Zur Erinnerung an so manche lehrreiche Arbeitsstunde, in der der Gefeierte als Vorstand des kirchenhistorischen Seminars die eine oder andere Vita eines bayerischen Heiligen kritisch zergliederte, will ich versuchen, einem noch ungelösten Rätsel aus der Vita Samuelis auf die Spur zu kommen.

Trotz älterer und neuester Lösungsversuche [1] bleibt noch ein Rätsel die Verwerfung des Königs Saul, von welcher die Geschichte Samuels anscheinend zweimal, 1 Sm 13, 7—15 und 15, 13—35, berichtet. Eine genaue Übersetzung der Kap. 13 und 15, Feststellung des Textes und Untersuchung des Zusammenhanges schließt im wesentlichen auch eine Beurteilung der Erklärungsversuche ein und weist auf die Richtung hin, in der die Lösung gefunden werden kann.

---

[1] Literatur und Abkürzungen:

B. = Budde, K., Die Bücher Samuel erklärt (Kurzer Hand-Kommentar z. A. T., hrsg. von K. Marti VIII) (Tübingen 1902).

Cook, A. S., Notes on Old Testament history (Jewish quarterly Review XVII 782—799, XVIII 121—134 347—359 528—543 739—760, XIX 168—184 342—395).

Dh. = Dhorme, P., Les livres de Samuel (Etudes bibliques) (Paris 1910) 108—139. Ders., I Samuel, chapitre XIII. Critique textuelle et littéraire (Revue biblique N. S. IV [1907] 240—253).

G (GB, GL) = Septuaginta nach Swete (nach Hs. B, nach der Ausgabe von P. de Lagarde).

K. = Klostermann, A., Die Bücher Samuelis und der Könige (Kurzgef. Kommentar zu d. hl. Schriften des A. u. N. T. sowie zu d. Apokryphen, hrsg. von H. Strack und O. Zöckler, A 3) (Nördlingen 1887) 40—60.

L. = Lods, A., Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de la royauté israélite (Études de théologie et d'histoire publiées . . . en

Kap. 13.

1. ... Jahre war Saul alt, als er König wurde, und 2 Jahre[1] war er König über Israel. 2. Da wählte sich Saul 3000 aus Israel[2] aus, und es blieben 2000 bei Saul in Mikmas und auf dem Berge Betels, und 1000 waren bei Jonatan in Gib'a[3] Benjamins, und das übrige Volk entließ er, jeden zu seinem Zelte. 3. Da erschlug Jonatan den Philistervogt in Geba', und es hörten die Philister ...., und Saul stieß in die Posaune im ganzen Lande, um bekanntzugeben: Es mögen die Hebräer hören ...[4]. 4. Ganz Israel vernahm die Kunde: Saul[5] hat den Philistervogt erschlagen, und zudem hat

hommage à la faculté de théologie de Montauban ... [Paris 1901] 257 bis 284).

MT = Massoretischer Text.

N. = Nowack, W., Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt (Handkommentar z. A. T., hrsg. von W. Nowack I, 4) (Göttingen 1902) 55–78.

P. = Peters, N., Beiträge zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel (Freiburg 1899).

Sch. = Schäfers, J., 1 Sm 1–15 literarkritisch untersucht (Bibl. Zeitschrift V [1907] 1–21 126–145 235–257 359–380, VI [1908] 117–132).

Schl. K. = Schlögl, N., Die Bücher Samuels und der Könige erklärt (Wien 1904).

Schl. T. = Schlögl., N., Libri Samuelis (Wien 1905).

Sm. = Smith, H. P., A critical and exegetical commentary on the books of Samuel (1899).

W. = Wiesmann, H. Bemerkungen zum 1. Buche Samuels (Zeitschr. f. kath. Theologie XXXIV [1910] 588–599 748–752, XXXV [1911] 151–160).

[1] Könnte Zeitangabe für das nachfolgende Ereignis sein. Allein dann dürfte das Subjekt „Saul" in V. 2 nicht wiederholt sein, und an andern Stellen, z. B. 2 Sm 2, 10, 3 Kg 19, 21, wird in dieser Form die ganze Regierungszeit der Herrscher zusammengefaßt. Deshalb wird die Zahl fehlerhafte Überlieferung sein, wie das Fehlen der Altersangabe Sauls.

[2] Das ganze Volk war versammelt. Daß dies nicht bei Gelegenheit von 11, 14 f. war (so Dh. 127 u. a.), zeigt die verschiedene Ortsangabe. Die unvermittelte Nennung des Jonatan, der erst nachher als Sauls Sohn eingeführt wird, spricht für eine unvollständige Überlieferung.

[3] B. 84, Dh. 108 242, Sm. 81 korrigieren „Geba'" nach V. 3. Allein V. 2 und 3 gehören nicht der gleichen Überlieferung an (so auch Dh. 127), so daß sich die Verschiedenheit der Namensform erklären läßt.

[4] Der Vers wird gewöhnlich nach G geändert und umgestellt: und es hörten die Philister, daß die Hebräer abgefallen seien (ἠϑετήκασιν). Die Umstellung kann textkritisch nicht gerechtfertigt werden. Das Objekt zu „es hörten" in V. 3a ist verlorengegangen wie das zu 3b.

[5] Fast alle Erklärer halten die Tötung des Philistervogtes für die gleiche wie in V. 3; sie werde dem Saul als Verantwortlichem und Auftraggeber zugeschrieben. Mit Recht hält N. 57 trotzdem die Aussage für auffällig. L. 276 f. setzt 3a noch einmal in den Text mit Saul als Subjekt. Eine solche Angabe muß

sich Israel bei den Philistern anrüchig gemacht. Es wurde nun das ganze Volk hinter Saul her nach Gilgal[1] aufgerufen. 5. Die Philister sammelten sich, um mit Israel zu kämpfen, 30 000 Wagen und 6000 Reiter und Fußvolk wie der Sand am Meeresufer an Menge, und sie zogen hinauf und lagerten in Mikmas[2] östlich von Bet'aven. 6. Die Männer Israels sahen nun, daß sie in Not gerieten, daß das Volk bedrängt wurde, da versteckte sich das Volk in Höhlen und Löchern und Klüften und Kellern und Zisternen. 7. Die Hebräer[3]

---

doch wohl einmal dagestanden haben. Auch eine andere Stelle führt darauf hinaus, daß Saul selbst Hand an den Philistervogt gelegt hat. Nach Kap. 10 kündigt Samuel dem Saul im voraus an, er werde nach Gib'a Gottes kommen, wo Philistervögte seien (V. 5), er werde von der Begeisterung einer Prophetenschar angesteckt werden (V. 5 f.), er solle im Vertrauen auf die göttliche Hilfe tun, was seine Hand finde. Wozu werden Philistervögte in Gib'a erwähnt, wenn sie nicht mit dem angedeuteten Handstreich des Saul zusammenhängen? Noch eine Erwägung unterstützt den gleichen Schluß. 10, 5 ff. werden aufeinanderfolgende Ereignisse angekündigt; von 10, 9 ab setzt der Bericht ein, wie sich Zug um Zug erfüllt. V. 13 bricht dieser Bericht schroff ab (vgl. meinen Artikel: „Ist auch Saul unter den Propheten?" in Theologie und Glaube IV 368 ff., V 396 ff.). Daß sich der letzte angekündigte Zug (10, 8) erfüllt hat, berichtet 13, 8 ff. Wie 10, 7 unmittelbar vor dem letzten Zug ein Handstreich des Saul in ganz allgemeiner Form angekündigt wird, so geht dem Bericht hierüber ein bestimmter Handstreich voraus, nämlich 13, 4. Die Tat selbst ist freilich nicht erzählt; als die geschlossene Erzählung von 10, 5—13 und 13, 4 ff. auseinander geriet, konnte der Tatbericht leicht verlorengehen. Es ist aber noch die Verbreitung des Gerüchtes über Sauls Tat im Volke geblieben. Man darf also mit gutem Grunde ergänzen, daß Saul den Philistervogt erschlagen hat. Es läßt sich sogar einigermaßen rechtfertigen, „Jonatan" in V. 3a durch „Saul" zu ersetzen. „Saul" in V. 3a könnte dadurch verdrängt worden sein, daß die Tat in Geba' geschah, nach V. 2b aber Jonatan, nicht Saul sich dort befand.

[1] Fast alle Erklärer bezweifeln oder verändern die Lesart. Da in der Textüberlieferung kein Anhaltspunkt hierfür vorliegt, so ist von einer Änderung Abstand zu nehmen (so Dh. 243, W. 751). Wenn man den Zusammenhang von 13, 4 ff. mit 10, 5 ff. beachtet, so muß Saul nach Gilgal kommen, ehe er mit Samuel zusammentrifft.

[2] Dann kann Saul nicht dort gewesen sein, wie V. 2 angibt, sondern er muß anderswo sein, eben nach V. 4 in Gilgal. V. 2 und V. 5 gehören offenbar nicht zu einem zusammenhängenden Stück. Dafür spricht auch, daß Mikmas erst an unserer Stelle eine nähere geographische Bestimmung erhält. B. 85 u. a. möchten letztere streichen.

[3] Nach dem Zusammenhang muß „Hebräer" = „Männer Israels" V. 6 sein. Abänderungen des Textes würden zwar die auffälligen Wechsel der Benennung beseitigen, haben aber keine textkritische Stütze. Zudem werden auch V. 3 die Gegner der Philister so genannt. Vielleicht muß man V. 6 und 7a als eine doppelte Aussage über das Verhalten des Volkes fassen.

gingen über den Jordan nach dem Gebiet von Gad und Gil'ad, Saul aber war noch in Gilgal, und alles Volk[1] zitterte hinter ihm[2]. 8. Er wartete 7 Tage nach der von Samuel getroffenen Bestimmung[3]; aber Samuel kam nicht nach Gilgal, und das Volk verlief sich von ihm weg. 9. Da sprach Saul: ,,Bringt das Brandopfer und die Friedopfer[4] zu mir", und er brachte das Brandopfer dar. 10. Als er eben mit der Darbringung des Brandopfers fertig geworden war[5], siehe, da kam Samuel, und Saul ging ihm entgegen, um ihn zu begrüßen. 11. Da sprach Samuel: ,,Was hast Du getan?" Saul erwiderte: ,,Als ich sah, daß das Volk sich von mir weg verlief und Du innerhalb der festgesetzten Tage nicht kamst und die Philister in Mikmas sich zusammengezogen hatten, 12. da sprach ich: Nun werden die Philister zu mir nach Gilgal herabziehen, und ich habe Jahwe noch nicht versöhnt; so faßte ich mir ein Herz und brachte das Brandopfer dar"[6]. 13. Da sprach Samuel zu Saul: ,,Du hast töricht gehandelt[7]; Du hast das Gebot Jahwes Deines Gottes, welches er

---

[1] Auch dieser Ausdruck kommt schon V. 6 mit anderer Aussage vor. Hier muß das aufgebotene Kriegsvolk hinter Saul darunter verstanden werden.

[2] Dh. 110, N. 58 korrigieren nach GL: alles Volk hatte ihn aus Angst verlassen. Da nach allen Erklärern V. 7b mit V. 8 zusammengehört, so würde dadurch eine Wiederholung der gleichen Angabe entstehen.

[3] Es ist die Anweisung 10, 8, welche dort mit den Vorherverkündigungen zusammenhängt. Infolgedessen kann 10, 8 nicht als Glosse weggelassen werden, wie eine Reihe von Erklärern vorschlägt (B., N. u. a.). Auch einen Teil von 10, 8 auszuscheiden, um den V. auf 11, 15 beziehen zu können (so Dh. 95), geht mangels jeglicher textkritischer Stütze nicht an.

[4] Auch 10, 8 finden sich beide Opfer, die Friedopfer aber asyndetisch angefügt. Dh. 85 läßt dort ,,die Brandopfer" weg und hier ,,die Friedopfer", als wollte er eine möglichst große Verschiedenheit zwischen 10, 8 und 13, 8 f. erreichen. Am nächsten läge es, 10, 8 ,,um Friedopfer darzubringen" als nachträgliche Glosse auszuscheiden. Daß 10, 8 und 13, 8 f. zusammengehören, wird dadurch nicht in Frage gestellt.

[5] Samuel traf also zwischen Brand- und Friedopfer ein. Der Erzähler will zu erkennen geben, daß Saul nur etwas Geduld hätte haben brauchen, um Samuels nachfolgendem Tadel zu entgehen.

[6] Saul verteidigt sich gegen den Vorwurf, der in V. 11 nicht direkt ausgesprochen ist, aber doch auf Grund der Erzählung klar erkannt werden kann: daß er mit der Darbringung des Brandopfers nicht gewartet hatte, bis Samuel ankam. Was man auch sonst noch für Fehler in Sauls Verhalten auffinden mag, so muß für uns die klare Angabe des Textes entscheidend sein.

[7] Das ist die genaue Wiedergabe und häufigere Bedeutung des hebräischen Wortes. Seltener kann es gleichwertig mit ,,du hast gesündigt" gefaßt werden (z. B. 2 Sm 24, 10); vgl. Schl. K. 82.

Dir gegeben hat, nicht [1] beobachtet; denn [2] nun hätte Jahwe Dein Königtum über Israel für immer aufgerichtet. 14. So aber wird Dein Königtum keinen Bestand haben. Gesucht [3] hat sich Jahwe einen Mann nach seinem Herzen, und Jahwe hat ihn zum Führer über sein Volk bestellt; denn Du hast, was Jahwe Dir auftrug, nicht beobachtet." 15. Da machte sich Samuel auf und zog 'von Gilgal [4] fort seines Weges, und der Rest des Volkes zog hinter Saul her zum Kampfe hinter dem Kriegsvolk. Als sie' von Gilgal nach Gib'a Benjamins gekommen waren, da musterte Saul das Volk, das sich bei ihm befand, ungefähr 600 Mann.

* * *

Damit ist unsere Erzählung abgeschlossen. Die Hauptschwierigkeit, deren Lösung man auf verschiedenen Wegen versuchte, ist die: Saul hat nach V. 13bα und 14b ein von Jahwe gegebenes Gebot übertreten und dadurch sein Königtum verscherzt; es will

---

[1] Der Sinn ändert sich nicht, wenn man statt „nicht", wie die meisten Erklärer es tun, „wenn" übersetzt. Auffällig ist, daß die beiden gleichwertigen Aussagen „du hast töricht gehandelt", „du hast nicht beobachtet" durch keine Partikel in Beziehung zueinandergesetzt werden.

[2] Diese Partikel „denn" schlösse sich glatter an „du hast töricht gehandelt" an, wenn auch die Beziehung über den Zwischensatz hinweg nicht unmöglich ist; vgl. Keil, C. F., Die Bücher Samuels (Leipzig 1864) 95.

[3] Hier fehlt wieder jegliche verbindende Partikel. Zudem steht das Perfekt; also gehört die Auswahl Davids an Stelle Sauls schon der Vergangenheit an. G und die meisten Erklärer setzen ein „und" hinein und fassen das Perfekt als tempus consecutivum mit futurischer Bedeutung und beseitigen damit beide Schwierigkeiten. Sie müssen infolgedessen auch „und Jahwe hat ihn . . . bestellt" in futurischer Bedeutung nehmen. Da die G-Lesart die lectio facilior ist, so darf sie nicht als ursprünglich eingesetzt werden. Es würden durch eine solche Änderung leichte Spuren literarkritischer Vorgänge verwischt. Die beiden Asyndeta „du hast das Gebot Jahwes . . . nicht beobachtet", „gesucht hat sich Jahwe . . . nicht beobachtet" dürfen mit einigem Recht als Anhaltspunkte gefaßt werden, um die angegebenen Sätze als spätere Ergänzungen dem ursprünglichen Wortlaut der Erzählung abzusprechen. Diese Ausscheidung wird außerdem durch die Beobachtung unterstützt, daß nur so die bisher ungelöste und tatsächlich unlösbare Schwierigkeit des Stückes schwindet. Dazu darf im voraus auf zwei weitere Ergebnisse verwiesen werden. Nach Ausscheidung des göttlichen Gebotes erst gewinnt 13, 7 ff. einen guten, charakteristischen Sinn. Die Prüfung von Kap. 15 wird außerdem zeigen, auf welchem Wege das göttliche Gebot in 13, 7 ff. Eingang gefunden hat. Zwei Züge von 13, 7 ff. sind nach Kap. 15 verschlagen worden; der umgekehrte Weg von Kap. 15 nach Kap. 13 darf für dieses göttliche Gebot, das hier keine Grundlage hat, vermutet werden.

[4] Hier ist offenbar im hebräischen Text durch Homoioteleuton ausgefallen, was oben nach G ergänzt ist. So P. 127, Schl. K. 82, Sm. 97 u. a.

aber nicht gelingen, das übertretene göttliche Gebot einwandfrei nachzuweisen. Zweifellos ist der unmittelbare Eindruck des Wortlautes der, daß Saul nicht lange genug gewartet hat; allein hat er wirklich die Weisung von 10, 8 übertreten? Schon in alter Zeit berief man sich darauf, daß der 7. Wartetag noch nicht zu Ende gewesen sei (Gregor, Sanctius [1]). Aber es ist nicht ausdrücklich angegeben, daß Saul noch vor Ende des 7. Tages geopfert habe. Aus dem Zusammenhang ergibt sich eher das Gegenteil. Die Spitze des Tadels, den Samuel ausspricht, setzt ebenfalls voraus, daß er 7 volle Tage gewartet hat; er hätte aber noch darüber hinaus warten sollen. Den zweiten damit verbundenen Termin hat Saul tatsächlich nicht abgewartet: bis Samuel kommen werde [2]. Allein das konnte doch nicht unbegrenzt gelten, sondern dieser Termin fand seine natürliche Grenze mit dem Ablauf der 7 Tage. Deshalb kann der Erzähler sowohl wie Saul mit Recht feststellen: Samuel kam nicht (V. 8), du bist nicht gekommen (V. 11). Rupert und Nikolaus von Lyra fanden das übertretene Gebot darin, daß Saul als Laie nicht selbst hätte opfern dürfen. Mit Recht wurde entgegnet: die Erzählung hätte gerade so lauten können, wie sie tatsächlich vorliegt, selbst wenn sich Saul der Hilfe der Priester bedient hätte; zudem bestreiten gewichtige Stimmen, daß in den Tagen des Saul den Laien der Opferdienst schon untersagt war [3]. Ebensowenig kann das göttliche Gebot in der Vorschrift gesehen werden, zu den Kulthandlungen die Anwesenheit des Sehers abzuwarten [4]. Eine solche Praxis, wie sie 9, 13 geübt wird, ist noch kein göttliches Gebot. Zudem läßt diese Hypothese ebenso wie der unmittelbar vorher genannte Versuch die Beziehung von 13, 8 ff. zu 10, 8 ganz außer Auge. Den Text zu ändern, so daß diese Beziehung nicht sofort in die Augen springt, ist unbegründet [5]. Der Fingerzeig des Textes, in welcher Richtung Sauls Verschulden zu suchen ist, bleibt dabei ebenfalls unbeachtet; auch Sauls Selbstverteidigung müßte in die Irre gegangen sein. Letzteres behauptet ausdrücklich v. Hummelauer [6]. Nach ihm bestand Sauls bestrafte Schuld darin, daß er die Furcht vor der drohenden Gefahr auf sein Verhalten Einfluß nehmen ließ, statt sich einzig vom Vertrauen zu Gott leiten zu lassen. Die Rücksicht auf die drohende Gefahr macht Saul wirklich geltend. Aber die Schuld Sauls muß, wenn

[1] Vgl. Sch. 250. [2] Vgl. Keil a. a. O. 95. [3] Vgl. Sch. 250.
[4] So Dh. 250. [5] So Dh.; s. oben S. 143, Anm. 4.
[6] Commentarius in libros Samuelis (Paris 1886) 138 f.

der vorliegende Text gelten soll, in der Übertretung eines ausdrücklichen göttlichen Gebotes liegen. Als solches kann das pflichtmäßige Vertrauen auf Gott nicht angesehen und durch Hinweis auf 12, 24 nicht erwiesen werden. Auch diejenigen, welche gegen den Wortlaut die Weisung Samuels 10,8 von Saul als nicht erfüllt annehmen, können von einem übertretenen göttlichen Gebot nicht reden. Es ist bloß eine Weisung Samuels. Vorher gehen Ankündigungen: das und das wird geschehen, dieses und jenes solle oder werde Saul tun, darunter auch, er solle auf Samuel warten, um eine prophetische Weisung in Empfang zu nehmen. Als göttliches Gebot ist dieses Warten keineswegs eingeschärft oder auch nur erkenntlich gemacht. 10, 8 steht zwar in einer Rede des Samuel, die nach dem gegenwärtigen Texte 9, 27 als Wort Gottes erscheint. Aber dieser Ausdruck kann sich auf verschiedenes Einzelne des Folgenden beziehen, muß nicht gerade für 10, 8 gelten. Zudem gehört 10, 1 ff. nicht glatt mit 10, 5 ff. zusammen[1], und deshalb darf die Bezeichnung „Wort Gottes" in 9, 27 überhaupt nicht für 10, 8 in Anspruch genommen werden.

Die Weisung Samuels hat also Saul, so wie er sie verstehen konnte und mußte, befolgt; hätte er sie übertreten, so käme sie nicht als göttliches Gebot in Betracht; auch sonst läßt sich nichts in Sauls Verhalten finden, was so beurteilt werden könnte. Wir müssen denen recht geben, welche behaupten, 13, 7 ff. enthalte in keiner Weise einen Ungehorsam Sauls[2]. Wir können noch einen Schritt weiter gehen: Samuels Tadel V. 13bβ und 14a wird seines Kerngedankens beraubt, wenn man ihn als Strafsentenz für Übertretung eines ausdrücklich gegebenen göttlichen Gesetzes versteht. Daß Saul nicht länger wartet als gerade die 7 Tage, innerhalb deren Samuel kommen zu können glaubte, erscheint dem Propheten nicht als Übertretung eines Gebotes, sondern vielmehr als ein unheilvolles Omen: wie Saul nicht ausdauernd war im Warten auf Samuel, so wird auch sein Königtum nicht dauernd sein. Die wohlabgewogene Ausdrucksweise redet nicht von Verwerfung des Saul; dafür fand das tatsächliche Verwerfungsurteil andere klare, bestimmte Worte (vgl. 15, 23 b 26 b—28)[3]. Hier spielt Samuel mit

---

[1] Vgl. Theologie und Glaube IV 370.

[2] Vgl. u. a. Stenning, J. F., in Hastings, A dictionary of the Bible IV 386b. — Dagegen Schl. K. 81.

[3] Sm. 97 findet Sprache und Verhalten Samuels in Kap. 13 weniger streng und verurteilend als in Kap. 15. Damit ist der Unterschied noch zu wenig gewertet.

dem Gedanken: unbegrenzte Dauer des Wartens hätte unbegrenzte Dauer des Königtums vorbedeutet; daß Saul nicht über die abgemessene Frist zugewartet hat, ist ein bedauerliches Prognostikum dafür, daß auch sein Königtum auf eine abgemessene Zeit beschränkt bleibt. Daß Sauls Königtum nicht für immer bleibt, will ebensowenig als Strafe für eine Sünde angesehen werden, wie von Sünde und Strafe die Rede sein kann in der Szene zwischen Elisäus und Joas (4 Kg 13, 14 ff.). Als der Prophet dem König befahl, mit den Pfeilen auf die Erde zu schlagen, da schlug er dreimal. „Da wurde der Mann Gottes zornig auf ihn und sprach: Hättest Du fünf- oder sechsmal geschlagen, so hättest Du Aram bis zur Vernichtung geschlagen; so aber wirst Du Aram nur dreimal schlagen.“ Schon die Ausdruckweise verrät, daß wir in beiden Szenen einen ganz verwandten Gedankengang haben.

Wer den Kerngedanken von 13, 7—15 so erfaßt, sieht zu allen andern Bedenken hierzu seine klare Entfaltung empfindlich gestört, wenn er mit einem göttlichen Gebot verknüpft wird. Zugleich kommen zwei gemäßigte Ausdrucksweisen der Erzählung erst zu ihrem vollen Rechte, wenn man auf kein göttliches Gebot Rücksicht nehmen muß. „Du hast töricht gehandelt“, könnte nicht besser gewählt sein, um nicht zu scharf und nicht zu milde über Sauls Tun zu urteilen. „Dein Königtum wird nicht bestehen bleiben“ im Sinne einer Verwerfung Sauls ist für sein menschlich so verständliches Verhalten als Strafe mit Recht als hart und unverdient betrachtet worden. Als prophetische Vorbedeutung des göttlichen Ratschlusses paßt vorzüglich zueinander, was als Schuld und Strafe schwer zu vereinbaren ist.

Verfolgen wir also den Grundgedanken nach den Richtlinien, die im Inhalte gegeben sind, so müssen wir von dem göttlichen Gebote als solchem absehen. Daß die übliche exegetische Methode es für zulässig hält, aus rein inhaltlichen Anzeichen literarkritische Folgerungen zu ziehen, lehren manche Vorschläge auch im behandelten Stücke. Trotzdem wäre es nicht unbedenklich, auf Grund der obigen inhaltlichen Erwägungen allein V. 13 b α und 14 b als spätere Zutaten auszuscheiden. Eher wäre noch die vorliegende

— Keil a. a. O. lehnt es zwar entschieden ab, 13, 7 ff. als Verwerfungsgeschichte zu erklären. Aber er beachtet das Gedankenspiel zwischen Sauls Tun und Samuels Spruch nicht, beseitigt die Übertretung eines göttlichen Gebotes nicht und sieht deshalb schließlich darin doch wieder die Geschichte einer Verwerfung der Dynastie Sauls, wenn auch nicht seiner Person.

Schwierigkeit als zur Zeit tatsächlich unlösbar zu betrachten [1]. Allein die kritische Sonde hat gerade für die in Betracht kommenden Sätze formale Auffälligkeiten festgestellt [2], die zusammen mit den inhaltlichen Momenten eine literarkritische Ausscheidung hinreichend rechtfertigen. Diese Maßnahme erscheint noch besser gesichert, wenn eine spätere Erzählung die wirkliche Verwerfung Sauls mit der Übertretung eines ausdrücklichen göttlichen Gebotes begründet und damit uns einen Weg zeigt, auf dem eine solche Ergänzung in 13, 7 ff. nur zu leicht eindringen konnte. Das sehen wir an 1 Sm 15.

Kap. 15.

1. Da [3] sprach Samuel zu Saul: ,,Jahwe hat mich gesandt, Dich zum König über sein Volk, über Israel, zu salben. Und nun höre auf die Stimme der Worte Jahwes. 2. So spricht Jahwe der Heerscharen: Ich habe heimgesucht [4], was Amalek an Israel getan, dem es sich bei seinem Heraufzug aus Ägypten in den Weg stellte. 3. Nun wohlan! Du sollst Amalek schlagen, und ihr [5] sollt den Bann vollziehen an all dem, was ihm gehört, und Du sollst es nicht schonen und sollst töten vom Mann bis zum Weib, vom Kind bis zum Säugling, vom Rind bis zum Schaf, vom Kamel bis zum Esel. 4. Da bot Saul das Volk auf und musterte es in Tela'im [6], 200 000 Fußsoldaten und 10 000 . . . . [7], die Männer Judas. Saul gelangte bis zur Stadt Amaleks und stritt [8] im Tale. 6. Da sprach Saul zu den

---

[1] So Sch. 252.

[2] Siehe oben S. 144 Anm. 1, 2 u. 3.

[3] Bei welcher Gelegenheit Samuel und Saul zusammen sind, ergibt der nächste Zusammenhang nicht.

[4] Das auffällige Perfekt fassen die Erklärer als futurisch, ohne es einwandfrei begründen zu können. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß die Besiegung der Amalekiter in 14, 48 tatsächlich schon berichtet ist.

[5] Die Erklärer korrigieren den Personenwechsel meist. Es ist aber auch manches andere in unserem Kapitel nicht ganz glatt. Vgl. besonders die Doppelung V. 8 und 9.

[6] G: in Gilgal. Die Lesart ist wohl nicht auf textkritischem Wege entstanden (so Dh. 131 A.), sondern stellt eher eine absichtliche Änderung dar, weil das folgende leicht nach Gilgal verlegt werden konnte.

[7] Die dazwischen stehende Akkusativpartikel gestattet nicht, ,,die Männer Judas" als Benennung der 10 000 zu fassen.

[8] Gewöhnlich korrigiert man: ,,und er legte im Tal einen Hinterhalt" (anders Schl. K. 99). Obwohl die Formen sich nicht viel unterscheiden, so müßte doch eine ungewöhnliche Form angenommen werden; zudem fehlt jede textkritische Stütze und spielt auch sachlich der Hinterhalt keine weitere Rolle. W. 598 hält

Kenitern: ,,Wohlan, geht weg, zieht herab aus der Mitte der Amalekiter, damit ich Dich nicht mit ihm vernichte, und Du hast doch Freundlichkeit allen Israeliten erwiesen, als sie von Ägypten heraufzogen.“ Und die Keniter begaben sich aus der Mitte Amaleks weg. 7. Da schlug Saul Amalek von Chevila ‘bis’ Schur, welches vor Ägypten liegt [1]. 8. Er nahm Agag, den König Amaleks, lebendig gefangen, und alles Volk bannte er mit der Schärfe des Schwertes. 9. Es schonte Saul und das Volk den Agag und das Beste des Kleinviehes und der Rinder und die ‘fetten Tiere’ und die Lämmer und alles Gute, und sie wollten daran den Bann nicht vollstrecken; alles ‘Verächtliche’ und ‘Geringe’ aber, das bannten sie [2]. 10. Da erging das Wort Jahwes an Samuel folgendermaßen: 11. ,,Es reut mich, daß ich den Saul zum König gemacht habe; denn er hat sich von meiner Gefolgschaft abgewendet, und meine Worte hat er nicht erfüllt.“ Da wurde Samuel zornig [3], und er schrie die ganze

mit Recht die Lesart des hebräischen Textes fest, beseitigt aber die inhaltlich unrichtige Aufeinanderfolge von V. 5 und 6 durch Umstellung 6 und 5. Dafür ist aber ebenfalls kein Anhaltspunkt gegeben; außerdem müßte V. 6 genauer zwischen 5a und 5b gestellt werden. Die gestörte Aufeinanderfolge ist wohl auf literarkritische Schicksale des Textes zurückzuführen. An Anzeichen hierfür fehlt es in unserem Kapitel auch sonst nicht.

[1] Die gleiche Ortsangabe findet sich Gn 25, 18, wonach die kleine Verbesserung vorgenommen wurde.

[2] Einzelnes ist fehlerhaft überliefert, manches scheint aufgefüllt zu sein. Vor allem darf die Doppelung V. 8 = V. 9 nicht übersehen werden, die von manchen nicht beachtet wird (z. B. N., B.). Schl. K. 100 und K. 57 beseitigen ohne textkritischen Anhaltspunkt ,,Saul und“ und ,,den Agag und“. Nach V. 8 macht sich Saul allein einer einfachen Übertretung des göttlichen Befehles schuldig, indem er den Agag schont und nur das Volk bannt; nach V. 9 versündigen sich Saul und Volk, sie schonen Agag und den besten Teil seines Herdenbesitzes und übervorteilen Gott in selbstsüchtiger Weise. Die einfache Nennung des Agag in V. 9 setzt V. 8 voraus, wo dieser Name den unentbehrlichen erklärenden Zusatz hat.

[3] Samuels Zorn paßt gut zum Vorausgehenden; aber sein Rufen zum Herrn setzt eher die Empfindung der Trauer und des Schmerzes über Sauls Unglück voraus. Wellhausen, N., Dh. deuten das Wort ,,entbrennen“ von heftigen Empfindungen überhaupt, also auch von der Trauer; allein der Sprachgebrauch verwendet es nur für Zorn. W., K. ändern den Text: ,,es tat Samuel wehe“ u. ä. Eine textkritische Stütze ist hierfür nicht zu finden. Auch sind die beiden Stimmungen Samuels in der Vorgeschichte zu Sauls Königswahl vorbereitet (vgl. Sch. 370 ff.): Samuel als grundsätzlicher Gegner eines Königs hat Ursache, zornig zu sein, während er als Begünstiger des Königtums Sauls Anlaß nahm, für ihn bei Gott einzutreten. Literarkritische Einflüsse werden die beiden verschiedenen Stimmungen Samuels so nahe aneinandergerückt haben. Die zweite Stimmung kehrt 15, 35 wieder.

Nacht zu Jahwe. 12. Früh machte sich Samuel auf, dem Saul[1] entgegen am Morgen[2]. Da wurde dem Samuel[3] folgendes mitgeteilt: „Saul ist nach dem Karmel gezogen, und siehe, er errichtet sich eben eine Denksäule[4], und er wandte und ging hinüber und zog nach Gilgal hinab. 13.[5] Samuel kam nun zu

---

[1] G: Israel (so auch Schl. K. 100). Der G-Übersetzer meinte, Samuel könne dem Saul nicht entgegengehen, wenn er erst erfahren muß, wo der Gesuchte zu finden ist.

[2] V. 12 ist demnach, wie es auch die Stellung nahelegt, die unmittelbare Fortsetzung von „er schrie die ganze Nacht zu Jahwe".

[3] GB: dem Saul. Da Samuel den Saul aufsucht, kann diese Änderung dem Zusammenhang nicht entsprechen. Gleich darauf vertauscht GB umgekehrt „Saul" mit „Samuel". Diese Überlieferung hat wohl die Bewegung beider nach MT zu einer einheitlichen Bewegung des Samuel vereinfachen wollen.

[4] Die Partikel „siehe" und das Partizip beim hebräischen Verbum wollen offenbar die Tätigkeit angeben, bei der Samuel den Saul eben antreffen kann. G hat das Perfekt dafür übersetzt und (mit Ausnahme von Hs. A) das „siehe" weggelassen. N., B., Dh., K. schließen sich dem an, W. 748 faßt die Partizipialform im Sinne des Perfekts auf. Allein das Partizip kann an sich und besonders nach dem Zusammenhang hier nicht den Sinn des Aoristes als des Tempus für eine eintretende Handlung haben. Insofern verrät es ein richtigeres grammatisches Empfinden, wenn man den Text ändert, aber nicht ebenso ein abgewogenes textkritisches Urteil. Denn das Zeugnis von G ist nicht einwandfrei. Wer den jetzigen hebräischen Text vor sich hatte, der mußte auf den Gedanken kommen, daß Saul jetzt in Gilgal sich befand, sein Tun auf dem Karmel eine der vorhergehenden Handlungen war wie die andern in der Folge erwähnten. Gegen die Ursprünglichkeit des Schlusses von V. 12 aber erheben sich gewichtige Bedenken. Es hätte keinen rechten Sinn, dem nach Saul suchenden Samuel mitzuteilen, daß Saul auf dem Karmel war und dort nun nicht mehr ist. Weiterhin sind die Ausdrücke: er wendete, er überschritt, im gegenwärtigen Zusammenhang unvollständig und daher unverständlich. Noch dazu vollzieht sich das Folgende nach Anzeichen gerade in Gilgal nicht, wie wir sehen werden. Dagegen vollzog sich die Parallele zu unserer Verwerfungsgeschichte Kap. 13, 7 ff. in Gilgal. War da nicht die Versuchung für einen Glossator groß, auch diesen Vorgang durch eine Verlängerung der Reise des Saul dorthin zu verlegen? Zu all dem hinzu darf man dem Geschichtschreiber des Saul stilistisches Feingefühl zutrauen: welche Tragik konnte er zum Ausdruck bringen, wenn er den Saul uns vorführt, wie er eben ein Siegesdenkmal sich errichtet, und schon naht der zürnende Prophet, um ihm gerade bei der Siegesfeier die göttliche Verwerfung anzukündigen! All das legt es nahe, den Schlußsatz „und er wandte usw." als spätere Erweiterung zu betrachten. Dann treffen Samuel und Saul nicht in Gilgal, sondern auf dem Karmel oder in Karmel (am Toten Meere) zusammen.

[5] G fügt hier ein: (und es kam Samuel GL) zu Saul, und siehe er brachte als Brandopfer dem Herrn dar die Erstlinge der Beute, die er Amalek abgenommen hatte. Dh. 133 hält GL für ursprünglicher gegen GB und verbessert danach MT (vgl. auch B. 110, P. 131). Allein GL scheint eine nachträgliche Glättung von G zu sein: und er stieg nach Gilgal hinab zu Saul; GL verdeutlicht das Subjekt,

Saul[1], und Saul sprach zu ihm: „Gesegnet seist Du von Jahwe! Ich habe den Befehl Jahwes ausgeführt.“ 14. Da sprach Samuel: „Und was bedeutet dann das Blöcken des Kleinviehs da in meinen Ohren und das Brüllen der Rinder, das ich höre?“ 15. Da sprach Saul: „Von den Amalekitern hat man es gebracht, weil das Volk das Beste des Kleinviehs und der Rinder schonte, um es Jahwe, Deinem Gotte,

---

das eigentlich nach dem Zusammenhang nicht ganz klar ist (G schwankt in der Überlieferung), und macht den Stil fließender, ähnlich wie G am Anfang von V. 12 ein „und er zog“ einsetzt. Andererseits freilich würde bei der Lesart GL der MT leicht durch den Ausfall eines Homoioteleuton erklärlich, und die Form G könnte immerhin entstanden sein, um eine gar zu auffällige Wiederholung (Samuel kam zu Saul) zu beseitigen. Allein die Wiederholung würde nur zum Teil beseitigt sein. Denn auch nach G ist Samuel schon am Anfang von V. 13 „bei Saul“ und überrascht den Saul beim Opfer („siehe“ stellt nach dem nächsten Sinne eine Selbstbeobachtung Samuels dar). Außerdem scheint der Einsatz in G dadurch veranlaßt zu sein, daß das Brüllen der Rinder (V. 14) nicht so unvermittelt auftritt; zudem lockte die Parallelerzählung 13, 7 ff. zur Ergänzung dieses Zuges, weil dort der Prophet ebenfalls Saul beim Brandopfer antrifft. Wer den Schluß von V. 12 schon im MT für sekundär hält, bekäme durch den G-Zusatz schließlich eine doppelte widersprechende Angabe darüber, bei welcher Gelegenheit Samuel den Saul angetroffen hat. Für jeden Fall brauchte aber Samuel sich nicht zu erkundigen nach dem Brüllen der Herden (V. 14) und sagte Saul etwas Selbstverständliches (V. 15 Schluß), wenn Samuel nach G den Saul beim Vollzug des Opfers antrifft. Auf Grund dieser Erwägungen ist wohl GL sekundär gegenüber G und die Lesart G nicht an Stelle des MT einzusetzen (so u. a. auch Schl. K. 101).

[1] Der Übergang von V. 12 auf V. 13 bietet keine Schwierigkeit, ob man die S. 150 Anm. 4 vorgeschlagene Ausscheidung vornimmt oder nicht. W. 748 findet dagegen den Übergang recht schroff und setzt deshalb 13, 3—10 hier ein. Dadurch wird zugleich die Zusammenkunft Samuels und Sauls außerhalb Gilgals verlegt, da letzterer dem Propheten nach 13, 10b entgegengeht, und so wäre es auch verständlich, wenn zweimal von einem „umkehren“ die Rede ist (15, 25 30 f.). Allein W. erhält damit auch eine unannehmbare Doppelung hinein: 13, 10 und 15, 13 wird festgestellt, daß Samuel ankam (vgl. W. 156). Sch. 361 f. erschließt aus dem Zusammenhang von Kap. 15, daß Saul dem Samuel entgegengegangen ist; denn Saul grüße zuerst (vgl. auch W. 152). Allein es kann auch nur eine Ehrung des Propheten darin liegen, daß Saul ihn zuerst begrüßt. Mit keinem Worte ist angedeutet, daß Saul seinen Aufenthaltsort verließ. N. 77 hält deshalb, Stade folgend, mit Recht fest, daß nach V. 13 Saul dem Samuel nicht entgegengegangen ist. Da nun im folgenden beide umkehren sollen, so nimmt N. an, daß das Stück mit V. 25 und V. 30 f. dem V. 13 widerspreche und deshalb einer andern Quelle zuzuweisen sei. Allein von einem „umkehren“ kann nicht nur die Rede sein, wenn Saul dem Samuel von seinem Standort aus entgegengezogen ist, sondern auch dann, wenn Samuel dem Saul nachgeeilt ist, ehe er vom Kriegszug gegen Amalek heimgekommen ist. Letzteres ist anzunehmen (vgl. S. 150 Anm. 4), und V. 34 läßt ausdrücklich erkennen, daß beide nach Hause zurückkehren sollten (vgl. Dh. 135 f.).

zu opfern ; das übrige aber haben wir gebannt.“ [1] 16. Da sprach Samuel zu Saul: „ Halt ein, und ich will Dir verkünden, was mir Jahwe heute nacht [2] gesagt hat.“ Da sprach er zu ihm: „Rede!“ 17. Da sprach Samuel: „Bist Du nicht, obwohl klein in Deinen Augen, das Haupt der Stämme Israels? Denn Jahwe hat Dich zum König über Israel gesalbt. 18. Es schickte Dich Jahwe auf den Weg und sprach: Wohlan, vollziehe den Bann an den Sündern, an Amalek und führe Krieg mit ihm bis zu ihrer Vernichtung! 19. Warum hast Du nun auf die Stimme Jahwes nicht gehört und Dich auf die Beute gestürzt und Böses in den Augen Jahwes getan?“ 20. Da sprach Saul zu Samuel: „Ich habe auf die Stimme Jahwes gehört und bin den Weg gezogen, den mich Jahwe geschickt hat, und habe den Agag, König von Amalek, gebracht, und Amalek habe ich gebannt. 21. Das Volk aber nahm von der Beute, Kleinvieh und Rindern, das Beste des Gebannten, um es Jahwe, Deinem Gotte, in Gilgal[3] zu opfern.“[4] 22. Da sprach Samuel: „Hat Jahwe an Brandopfern und Schlachtopfern solches Wohlgefallen wie am Gehorsam gegen die Stimme Jahwes? Siehe Gehorsam ist besser als Opfer, beachten besser als Fett von Widdern. 23. Denn eine Sünde der Zauberei ist Widerspenstigkeit, und Frevel der Teraphim ist Auflehnung (?). Weil Du das Wort Jahwes verschmäht hast, hat er Dich als König verschmäht.“ [5] 24. Da sprach Saul zu Samuel: „Ich habe gesündigt; denn ich habe die Weisung Jahwes und Deine

[1] Die Antwort Sauls setzt V. 9 voraus, hat jedoch keine Beziehung zu V. 8.

[2] Diese Zeitbestimmung läßt nicht erschließen, wo diese Unterredung stattfand. Vom Wohnort des Propheten war sowohl der Berg Karmel im Nordwesten wie ein anderes Karmel am Toten Meere an einem Tage erreichbar. Abgesehen davon ist nicht genau ersichtlich, wo die Offenbarung von V. 10 f. an Samuel erging.

[3] Der Vorgang spielte sich also nicht in Gilgal ab; sonst wäre diese Lokalisierung des Opfers unnötig, ja unverständlich. Daß Saul Gilgal verlassen hätte, um Samuel zu begrüßen, wird nicht ausdrücklich erwähnt, und selbst wenn man ein „entgegengehen“ frei ergänzen wollte, könnte nur an eine kurze Strecke gedacht werden, so daß die Nennung Gilgals wiederum nicht viel verständlicher würde.

[4] V. 16—19 lassen sich sehr wohl als Fortsetzung der vorausgehenden Erzählung verstehen. Dagegen geht die Rechtfertigung Sauls V. 20 f. in keinem Punkte über eine Wiederholung von V. 15 hinaus. Sachlich kehren mehrere Angaben wieder; die Form erinnert eher an V. 8.

[5] W. 157 fügt hier 13, 13 f. an. Damit bekommt er zweimal nacheinander ein „da sprach Samuel“ in den Text; er sucht das durch ein eingeschobenes „weiter“ erträglich zu machen. Aber es wird dadurch auch noch eine inhaltliche Doppelung unmittelbar nacheinander geschaffen.

Worte übertreten; denn ich hatte Furcht vor dem Volke und folgte seiner Stimme [1]. 25. Und nun nimm meine Sünde hinweg und kehre mit mir zurück [2], damit ich Jahwe anbete!" 26. Da sprach Samuel zu Saul: „Ich werde mit Dir nicht zurückkehren; denn Du hast das Wort Jahwes verschmäht, und Jahwe hat Dich verschmäht, König über Israel zu sein." [3] 27. Da wandte sich Samuel, um zu gehen, und er [4] erfaßte den Zipfel seines Mantels, und der riß. 28. Da sprach Samuel zu ihm: „Gerissen hat Jahwe das Königtum Israels von Dir [5] am heutigen Tage und hat es einem andern als Dir gegeben, der besser ist als Du [6]. 29. Auch täuscht der Ruhm Israels [7] nicht und empfindet keine Reue [8]; denn er ist nicht ein Mensch, daß er der Reue zugänglich wäre." 30. Da sprach er [9]: „Ich habe gesündigt; aber erweise mir doch jetzt Ehre vor den Ältesten meines Volkes und vor Israel und kehre mit mir zurück, auf daß ich

[1] Dieser Rechtfertigungsversuch Sauls ist kein genügender Grund, um mit K. und Schl. (s. oben S. 149 Anm. 2) V. 8 und 9 danach zu ändern und Sauls Mitschuld herauszukorrigieren.

[2] Dieses „zurückkehren" läßt sich nicht rechtfertigen, wenn beide in Gilgal sind oder Saul dem Samuel nur eine kurze Strecke (so z. B. nach Schl. K. 103 außerhalb des Lagers) zur Begrüßung entgegengegangen ist, ist vollkommen begreiflich, wenn Saul noch auf dem Kriegspfade sich befindet, etwa in Karmel, wie schon oben (S. 150 Anm. 4) erschlossen worden ist. Damit fällt auch einer der Gründe weg, weshalb N., Stade folgend, hier eine neue Quelle annimmt. — Wohin soll die Rückkehr stattfinden? Das Opfer wird für Gilgal in Aussicht genommen, und dort war wohl auch die Verehrung Jahwes zu vollziehen. Später, nachdem Samuel eingewilligt hat, mit Saul zurückzukehren (V. 31), finden wir die beiden wirklich in Gilgal (V. 33).

[3] Die Wiederholung des Wortspieles von V. 23 fällt auf. In V. 26 ist es enger mit dem Vorausgehenden verknüpft: Samuel will nicht mit Saul zu Jahwe, dessen Wort der König mißachtet hat.

[4] Man vermißt hier empfindlich die Nennung des wechselnden Subjekts. G ergänzt „Saul".

[5] Auch hierauf dehnt sich das Wortspiel aus: mᵉʿîl = Mantel, mēʿâlêka = von dir.

[6] Diese wiederholte Ankündigung der Verwerfung ist durch den ominösen Vorgang und das Wortspiel gut begründet.

[7] Ein auffälliger Ausdruck! Der Zusammenhang macht es sicher, daß er das Subjekt Jahwe bezeichnen will.

[8] Das ist das Gegenteil von dem, was V. 11 ausgesprochen ist. Obwohl beide Aussagen für sich gerechtfertigt werden können — V. 11 vertritt die anthropomorphe, V. 29 die theologische korrekte Auffassung —, ist doch gegen W. 152 festzuhalten, daß beide Ausdrucksweisen nicht im Zuge einer Erzählung unterkommen können.

[9] Daß das Subjekt fehlt, ist wiederum hart; G ergänzt es auch hier.

Jahwe, deinen Gott, anbete." [1] 31. Da kehrte Samuel hinter Saul her zurück [2], und Saul betete Jahwe an. 32. Da sprach Samuel: „Bringet Agag, den König von Amalek, zu mir!" Da ging Agag wankend (?) [3] zu ihm. Da sprach Agag: „Fürwahr, gewichen ist die Bitterkeit des Todes." 33. Da sprach Samuel: „Wie dein Schwert Weiber kinderlos gemacht hat, so soll deine Mutter mehr als andere Weiber kinderlos werden." Und es hieb Samuel den Agag vor Jawhe in Gilgal in Stücke [4]. 34. Da begab sich Samuel nach Rama, und Saul zog in sein Haus nach Gibʿa Sauls hinauf. 35. Und Samuel sah den Saul bis zu seinem Todestage nicht mehr [5]; denn es trauerte [6] Samuel dem Saul nach; Jawhe hatte es ja gereut [7], den Saul zum König über Israel gemacht zu haben.

* * *

In der Textbeurteilung, in der literarkritischen Auffassung und Erklärung mußte eine genaue Behandlung von Kap. 13 und 15 vielfach zu andern Resultaten kommen, als sie vorwiegend von den Exegeten vertreten werden. Im Unterschied von Kap. 13 ist bei Kap. 15 die Gesamtauffassung: Verwerfungsgeschichte Sauls, nicht geändert worden; aber die Frage, in welcher Beziehung 13, 7 ff. und 15, 13 ff. zueinander stehen, wird wesentlich anders beantwortet werden müssen, als es bisher geschah.

---

[1] Inhaltlich im wesentlichen = V. 24 f.

[2] Die gleiche Bitte hat hier den entgegengesetzten Erfolg wie V. 26. — B., N. u. a. weisen V. 24—31 einer andern Quelle zu. Damit fällt allerdings eine Doppelung V. 23 und V. 26 auf verschiedene Quellen. Aber die Doppelung V. 24 bis 26 = V. 30 f. bleibt innerhalb einer Quelle beisammen. Wenn es richtig ist, daß der Vorgang nicht in Gilgal stattfand, brauchen wir außerdem die Rückkehr des Samuel mit Saul (V. 31) für V. 32, der sich nach den erwähnten Erklärern unmittelbar an V. 23 anschließen soll.

[3] Die Übersetzung „heiter" fußt darauf, daß man auf Agags Ausspruch Rücksicht nehmen zu müssen glaubt. Allein die Wiederholung des Subjektes „Agag" macht es unwahrscheinlich, daß beide miteinander in Beziehung zu bringen sind.

[4] Nur an Agag wird der Bann nachgeholt; vgl. dazu V. 8, wo ebenfalls nur Agag geschont, das übrige Volk aber gebannt wurde. Von den übrigen Gütern des Volkes Amalek ist hier nicht die Rede. V. 33 scheint also zu der Erzählung, die V. 14 und V. 9 enthält, nicht zu gehören.

[5] V. 34 f. kann sich zwar auch an den Abschluß der Episode in Gilgal anfügen. Der endgültige Bruch Samuels mit Saul paßt aber besser zu V. 26.

[6] Vgl. V. 11c.

[7] Vgl. V. 11a — im Gegensatz zu V. 29.

In der vorkritischen Epoche, die auch jetzt noch bei grundsätzlichen Gegnern der Literarkritik nicht überwunden ist [1], sah man 13, 7 ff. und 15, 13 ff. als zwei Vorgänge an, die sich in verschiedenen Zeitpunkten während des Lebens Sauls zugetragen haben, und zwar als eine zweimalige Verwerfung Sauls: 13, 7 ff. erzähle etwa die Verwerfung der Familie, 15, 13 ff. die der Person Sauls. Nun ist aber weder klar ausgesprochen noch auch nur irgendwie angedeutet, daß es sich das eine Mal um die Dynastie, das andere Mal um die Person Sauls handle [2]. 13, 7 ff. ist gar keine Verwerfungsgeschichte, und damit können wir auf den unhaltbaren Ausgleich verzichten. Außerdem wird im Gegensatz zu dieser antikritischen Richtung ohne Zugeständnisse an die Literarkritik eine befriedigende Erklärung der Texte nicht möglich sein.

Fast allgemein ruft die herrschende kritische Exegese die Literarkritik zu Hilfe bei unserer Frage, und zwar in doppelter Form.

Da auch sonst in den Samuelgeschichten eine doppelte Überlieferungsform sich beobachten läßt, so lag es nahe, in jeder eine Verwerfungsgeschichte Sauls vorauszusetzen und sie in 13, 7 ff. und 15, 13 ff. zu sehen. Nur wenige Erklärer waren mit dieser ziemlich einfachen Lösung zufrieden [3]. Die Mehrzahl fühlte trotzdem noch Schwierigkeiten und glaubte sie durch eine verwickeltere Literargeschichte verursacht: 13, 7 ff. schien ihnen nachträglich in die eine der beiden hauptsächlichsten Samuelüberlieferungen hineinredigiert [4]. Aber 13, 7 ff. als ein selbständiges Bruchstück zu betrachten, das mit den sonstigen Quellen der Samuelgeschichten nicht zusammenhängt, geht deshalb nicht an, weil 10, 8 schon darauf vorbereitet. Wollte man, wie vielfach geschieht [5], auch 10, 8 als eine redaktionelle Glosse ausscheiden, so steht dem entgegen, daß 10, 8 mit den vorausgehenden Versen und mit den nach-

---

[1] Als Vertreter dieser Ansicht darf Himpel, Über Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bücher Samuels (Theol. Quartalschrift LVI [1874] 71—126 237—281) angeführt werden (vgl. 98 ff.).

[2] Siehe W. 151 f., Sch. 254 f.

[3] Dh. 127, Sm. XXI.

[4] So B. 86 f., Cook XIX 376 A. 1, L. 270 283, N. 58, Sch. 253 f., Stenning in Hastings, Dictionary of the Bible IV 386b u. a. (vgl. N. XXX f.), auch Wellhausen, J., Der Text der Bücher Samuelis untersucht (Göttingen 1871) 32 f. — Zwischen beiden Ansichten schwankt Kittel, K., Geschichte des Volkes Israel II [2] (Gotha 1909) 30 143 A. 4.

[5] Vgl. die Verteilung der Sm-Bücher auf die Quellen bei N. XXX f.

folgenden enge verbunden ist, und daß nicht bloß dieser eine Zug Kap. 13 mit Kap. 10 verknüpft. Ist die Isolierung von 13,7 ff. abzulehnen, so muß das Stück folgerichtig einer der beiden Hauptquellen der Samuelüberlieferungen angehören. Ohne weitere Beweisführung dürfen wir voraussetzen, daß 1 Sm 1—15 keine literarische Einheit darstellen; denn der einstimmigen Ansicht der kritischen Exegetenschule haben sich auch gewichtige Vertreter der katholischen Exegese angeschlossen [1]. Aber ob man 13, 7 ff. literarkritisch so oder so unterbringt, eine Lösung der Schwierigkeiten ist damit nicht erreicht [2]. Denn die literarkritische Einreihung vermag wohl die Beziehungen zum übrigen Textbestande zu klären, kann aber die dem Stücke innerlich anhaftende Schwierigkeit, worin die Schuld des Saul zu finden ist, nicht aufhellen.

Mit Recht hat darum W. die Frage trotz aller Bemühungen noch als ungelöst betrachtet. Er sucht die Lösung auf einem neuen Wege und erklärt 13, 7 ff. und 15, 13 ff. als versprengte Stücke einer ursprünglich einheitlichen Erzählung, die zu einem logisch geschlossenen Ganzen mosaikartig wiederum zusammenzufügen Aufgabe der Exegese sei. Es kommt zu folgender Anordnung der Verse: 15, 1—3 + 10, 8 + 15, 4—9 + 15, 10—12 + 13, 3—10 + 15, 13 + 13, 11 12 + 15, 14—23 + 13, 13 14 + 15, 24—33 + 13, 15a + 15, 34 + 13, 15b—18 23 + 14, 1 ff. Dieser neue Lösungsversuch bricht vollständig mit der herrschend gewordenen literarkritischen Tradition, ist kühn entworfen und scharfsinnig durchgeführt und beseitigt wirklich die Hauptschwierigkeit von 13, 7 ff. Dadurch, daß W. 13, 7 ff. in 15, 13 ff. hineinschiebt, ist Sauls Verwerfung verschuldet durch Schonung des Amalekiterbesitzes sowohl für 13, 7 ff. wie für 15, 13 ff., und damit hängt das göttliche Gebot von 13,7 ff. nicht mehr in der Luft. Daß zugleich die zweimalige Verwerfung des Saul in eine einzige verschmilzt, ist mindestens kein Nachteil für die Hypothese. Trotzdem muß man W.s Versuch ein gewaltsames Zerhauen des gordischen Knotens nennen; eine allseits befriedigende, kunstvolle Lösung des Knotens ist er nicht. Gewichtige, ja entscheidende Bedenken stellen sich ihm entgegen. Zu allererst macht mißtrauisch, daß der gegenwärtige Text durch höchst komplizierte Eingriffe und Zufälle verwirrt worden sein soll [3]. Der Mangel jeg-

[1] So P., Dh., Sch.

[2] Das hat besonders scharf und treffend Sch. 253 hervorgehoben.

[3] W. 160.

lichen textkritischen Zeugnisses verlangt, daß die Störung vor alle alten Übersetzungen angesetzt werden muß. Nur mit Änderungen kann der überlieferte Text den Anforderungen der neuen Reihenfolge angepaßt werden. Erhebliche neue Schwierigkeiten erwachsen aus dem umgestellten Texte [1]. Selbst wenn ein im wesentlichen glatt fließender Text entstände, könnte W.s Umstellung so lange noch als Zufallsergebnis betrachtet werden, als nicht hinreichende positive Anhaltspunkte für die neue Anordnung angeführt werden können. Da aber so vieles dagegen und nichts dafür spricht, ist auch W.s Versuch in seinem Kernpunkte als gescheitert zu betrachten.

Zu einem befriedigenden Resultate kommt man nur, wenn man aus der oben wiedergegebenen Auffassung von 13, 7 ff. die entsprechenden Folgerungen zieht. 1 Sm kennt bloß eine einmalige Verwerfung des Saul, und diese war verschuldet durch Übertretung des göttlichen Gebotes, den Bann an Amalek zu vollziehen. Auch 1 Sm. 28, 17 f., wo an Sauls Verwerfung erinnert wird, stützt sich nur auf Kap. 15. 1 Sm enthält auch bloß eine einmalige Erzählung, wie und warum Saul das Königtum verlor, nämlich 15, 13 ff.

1 Sm 13, 7 ff. darf nicht als eine Verwerfung des Saul erklärt werden. Nach dem richtig verstandenen Text ist das Vorkommnis etwas ganz anderes als ein strafbares Vergehen Sauls, und Samuel benützt es, um es als verhängnisvolles Omen für die kurze Dauer von Sauls Königtum zu deuten. Sch. 253 schloß aus einer Reihe von Berührungspunkten, daß 13, 7 ff. und 15, 13 ff. materiell dasselbe Ereignis behandeln. Bei genauem Zusehen bleibt so gut wie nichts mehr übrig von den bei Sch. aufgezählten Berührungspunkten. Wie schon hervorgehoben wurde, haben wir ein Verwerfungsurteil

[1] Z. B. 15, 8 = 15, 9 werden als fortlaufende Angaben betrachtet, obwohl eine Wiederholung eines Zuges vorliegt (W. 599; s. oben S. 149 Anm. 2). 15, 11 b beseitigt W. 748 die eine Schwierigkeit durch Textveränderung nach G, die andere, obwohl G gleichfalls ändert, durch eine grammatisch anfechtbare Deutung (s. oben S. 150 Anm. 4). 13, 10 + 15, 13 ergibt eine doppelte Angabe: Samuel kam (W. 156). 15, 13 + 13, 11 f. stellen ein unverständliches Gespräch dar: Samuels Frage 13, 11 muß sich auf 15, 13 beziehen und letzteres auf die Bannung Amaleks; Sauls Antwort aber springt auf die Wartezeit über (13, 8 f. vor 15, 13); beide reden aneinander vorbei; W. 159 f. sucht den Zusammenhang umständlich klarzumachen und offenbart damit, daß die Aufeinanderfolge nicht befriedigend ist. 13, 13 wird durch 15, 14—23 von 13, 12, der symbolische Vorgang von der deutenden Anwendung getrennt; zudem entsteht eine Doppelung: 15, 22 a = 13, 13 a (W. 156 f.).

nur in 15, 13 ff., nicht in 13,7 ff. Ebensowenig läßt sich tatsächlich in 13, 7 ff. ein Ungehorsam Sauls gegen Gott nachweisen. Der Ort des Vorgangs ist Gilgal in 13, 7 ff., aber nicht in 15, 13 ff. Zu einer Opferhandlung kommt Samuel wiederum nur in 13, 7 ff., aber keineswegs in 15, 13 ff., wo er Saul bei Aufstellung einer Siegessäule antrifft. Daß eine Ähnlichkeit zwischen beiden Erzählungen vorhanden ist, soll nicht geleugnet werden. Hat doch eine ganze moderne Exegetenschule daraus Parallelerzählungen gemacht, und schon in ältester Zeit hat dieser Eindruck auf die Leser einen Weg für die Kontamination der beiden Stücke, für Angleichungen herüber und hinüber eröffnet. Aus 13, 9 f. stammt die Ergänzung in G zu V. 12, die Saul eben ein Opfer darbringen läßt, und vielleicht auch schon im MT V. 12 Schluß, wodurch auch dieser Vorgang in Gilgal lokalisiert wird. Umgekehrt wird es wahrscheinlich nicht anders gegangen sein, und diese Mutmaßung liefert eine neue erwünschte Stütze für die oben schon anders begründete Ansicht, daß die Bezugnahme auf Übertretung eines göttlichen Gebotes aus Kap. 15 in die Erzählung von 13, 7 ff. verschleppt worden ist und sich zu einer folgenschweren Crux interpretum ausgewachsen hat.

Zur Geschichte der Diakonenbeicht im Mittelalter.

Von

Kgl. Gymn.-Prof. Dr. **Georg Gromer** in Neuburg a. D.

Mit der Christianisierung der germanischen Völker trat eine gewisse Änderung in der Bußdisziplin ein. Wenn auch ihre wesentlichen Bestandteile der Sache nach die gleichen blieben, so wurde es doch notwendig, die Art und Weise der Bußhandhabung den nationalen Anschauungen und Sitten der neubekehrten Völker anzupassen [1].

Bei den germanischen Völkern wurden fast alle Vergehen durch das Wergeld bestraft. Die Schuldigen mußten den angerichteten Schaden gemäß einer gesetzlichen Schätzung ersetzen. Dieser Rechtsgrundsatz wurde nun fürs geistliche Leben angewendet. Die Schuld des Sünders wurde abgeschätzt und eine angemessene Buße dafür verlangt. Diese sollte ein Entgelt für die Gott oder der Kirche zugefügte Beleidigung sein. Darum wurde, während in den früheren Zeiten die Bußen für alle Sünder die gleichen waren, jetzt die Buße der Schuld angepaßt, war also je nach den begangenen Sünden verschieden. Dadurch wurde naturgemäß die Genugtuung durch Bußwerke besonders in den Vordergrund gehoben [2].

Welche Bußen für die einzelnen Sünden aufzuerlegen waren, zeigten die Bußbücher [3], die seit dem 6. oder 7. Jahrhundert in Irland und England entstanden und dann hauptsächlich durch angelsächsische Missionäre auch auf dem Festland sich verbreiteten,

---

[1] Siehe Boudinhon, Sur l'histoire de la pénitence (Revue d'histoire et de littérature religieuses, Paris 1897, 306 ff., bes. 496—503).

[2] Einen Einfluß hat auf diese Entwicklung auch die besonders in Klöstern übliche Devotionsbeichte und Übernahme von Bußwerken ausgeübt. Die Missions-Mönche waren ja die hauptsächlichen Verbreiter dieser Beicht- und Bußpraxis.

[3] Regino, De synodalibus causis et disciplinis I 59 (ed. Wasserschleben, Lipsiae 1840, 23): Iuxta qualitatem delicti poenitentiam iniungat, non ex corde suo, sed, sicut in poenitentiali scriptum est.

besonders in Frankreich und Deutschland, dann auch in Italien und Spanien, wo sie sich erst nach längerem Widerstand durchsetzten. Die ganze Bußpraxis des früheren Mittelalters war normiert durch die Bußbücher, so daß man von einer eigentlichen Bußbücherpraxis sprechen kann.

Dabei waren die Pönitenten nicht mehr vom christlichen Gemeindeleben ausgeschlossen, wenn auch der Empfang der hl. Kommunion ihnen zeitweise versagt war. Diese Praxis mußte allmählich zu einem Überragen der geheimen Beichte führen. In der englischen Kirche, der Heimat der Bußbücher, scheint die öffentliche Buße überhaupt unbekannt gewesen zu sein [1].

Das Hauptgewicht der ganzen Bußhandlung ruhte in der Bußauflage. Durch sie wurde der Sünder befreit von den Fesseln der Sünde. Auferlegt wurde die Buße nach einem vorausgehenden Bekenntnis der Sünden [2] durch die kirchliche Autorität. Berechtigt zur Entgegennahme des Schuldbekenntnisses und der Auflage der Buße war der Bischof und Priester. „Es ist dem Diakon nicht erlaubt", sagt das Pönitentiale Theodors, „einem Laien eine Buße aufzulegen, sondern Bischof und Priester müssen sie geben." [3] Dasselbe Verbot ist in der in den Bußbüchern immer wiederkehrenden Formel ausgesprochen: „Nicht alle Kleriker, welche diese Schrift finden, sollen sie gebrauchen oder lesen, sondern jene allein, welchen es notwendig ist, nämlich Bischöfe und Priester. Denn wie niemand das Opfer darbringen darf als die Bischöfe und Priester, welchen die Schlüssel des Himmels übergeben sind, so dürfen sich auch keine anderen jene Richtersprüche anmaßen." [4]

Für die Bischöfe und Priester waren die Bußbücher bestimmt. Diese sollten die Beichte entgegennehmen und die Buße auflegen.

---

[1] Poenitentiale Theodori I 13 § 4 (Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851, 30). — Vgl. Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter (München 1909) 6 ff.

[2] Siehe Gromer a. a. O. 7 A. 4.

[3] Poenitentiale Theodori II 2 § 15 (Wasserschleben a. a. O. 204): Non licet diacono laico poenitentiam dare, sed episcopi aut presbyteri dare debent.

[4] Non etiam omnes clerici hanc scripturam usurpare debent vel legere, qui inveniunt eam, nisi soli illi, quibus necesse est, hoc est episcopis, presbyteris. Sicut enim sacrificium offerre non debent, nisi episcopi, vel presbyteri, quibus claves regni coelestis traditae sunt, sic nec iudicia ista alii usurpare debent. So das Poenitentiale Pseudo-Bedae (Wasserschleben a. a. O. 251), das Poenitentiale Pseudo-Romanum (W. 361), das Poenitentiale Merseburgense (W. 389). Cfr. Theodori Poenitentiale, cap. 31 (Migne, P. L. 99, 946).

Falls nun in einem Notfall der Priester nicht bereit war sein Amt auszuüben, war es naheliegend, daß sein nächster Gehilfe, der Diakon, es tat, der nach dem Priester am besten das lateinische Bußbuch lesen und handhaben konnte [1].

Tatsächlich nahmen auch etwa seit dem 8. Jahrhundert [2] im Notfalle Diakonen das Sündenbekenntnis der Pönitenten entgegen und legten eine entsprechende Buße auf. So sagt das Poenitentiale Pseudo-Romanum: Si autem necessitas evenerit et presbyter non fuerit praesens, suscipiat diaconus poenitentem ad satisfactionem vel (= et) sanctam communionem [3]. Der Diakon hatte demnach im Notfalle die Bußauflage zu erteilen, was nur nach einem vorausgegangenen Schuldbekenntnis des Sünders möglich war, und darauf die Eucharistie zu spenden. Das setzt aber eine Befreiung des Sünders von den Banden der Sünde und damit seine Aussöhnung mit Gott voraus.

Der angeführte Satz aus dem Poenitentiale Pseudo-Romanum wurde in der Bußbücherpraxis geradezu zum Axiom. Er kehrt wieder in dem Poenitentiale Sangallense [4], in dem Poenitentiale

---

[1] Königer, Die Beicht nach Caesarius von Heisterbach (München 1906) 70 A. 3.

[2] Allerdings war auch im christlichen Altertum in der nordafrikanischen und spanischen Kirche eine Art Diakonenbeicht üblich (Cyprian, Ep. 18; ed. Hartel 523/4): Quoniam tamen video facultatem veniendi ad vos nondum esse et iam aestatem coepisse, quod tempus infirmitatibus adsiduis et gravibus infestat, occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt, et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra, apud presbyterum quemcumque praesentem, vel si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace, quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt. — Konzil von Elvira can. 32 (Mansi, Amplissima Collectio Conciliorum II 11): Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere poenitentiam non debere, sed potius apud episcopum: cogente tamen infirmitate necesse est presbyterum communionem praestare debere et diaconum, si ei iusserit sacerdos. Mögen auch äußerlich diese Texte zur Begründung der mittelalterlichen Diakonenbeicht gedient haben (Cfr. E. Vacandard, Etudes de Critique et d'Histoire religieuse, Deuxième série, Paris 1910, 111), ein innerer Zusammenhang zwischen Diakonenbeicht im christlichen Altertum und Mittelalter scheint nicht zu bestehen, da letztere andere Grundlagen hatte. (Vgl. Königer a. a. O. 70 A. 3.)

[3] Poenitentiale Pseudo-Romanum (Wasserschleben a. a. O. 361).

[4] Poenitentiale Sangallense tripartitum des Cod. Sangall. 150 (Schmitz, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren II, Düsseldorf 1888, 178): . . .

Theodori[1], in dem Poenitentiale Pseudo-Bedae[2] und in dem Poenitentiale Merseburgense[3]. Daß in einigen[4] Bußbüchern die Worte „ad satisfactionem" fehlen, kann an der Sache nichts ändern. Der Sinn bleibt der gleiche wie in dem Poenitentiale Pseudo-Romanum[5]. Das wird man schließen dürfen aus dem engen Zusammenhang dieses Satzes mit dem anderen, daß nur Bischof und Priester die Richtersprüche über die Büßer, d. h. die Bußauflage erteilen sollen.

Auch bei der öffentlichen Bußpraxis waren die Diakonen beteiligt, wie die Bußbücher von Fleury[6] und St. Gallen[7] andeuten. Da wird der ganze Ritus beschrieben. Zunächst werden einige Fragen an den Pönitenten gerichtet. Dann legt dieser eine vollständige Beichte ab, es folgen verschiedene Gebete, und darnach, wenn der Sünder schwere Vergehen hat, sprechen Priester oder Diakon über sein Haupt Gebete, worauf zum Schluß gebetet wird: Confirma hoc Deus. Hier wird, ohne es auf einen Notfall zu beschränken, dem Diakon dasselbe Recht zugestanden, Gebete über die Büßer zu sprechen, wie dem Priester. Ob diese Gebete die Rekonziliation bedeuten, kann bei dem allgemein gehaltenen Wortlaut nicht bestimmt entschieden werden, immerhin liegt es nahe, da diese Gebete auf die Beichte der schweren Vergehen folgen und ihren Schluß finden in dem Confirma hoc Deus, Gott soll bekräftigen, was die Gebete des Priesters oder Diakons bewirkt haben.

Auch die neuen Bußschriften des 9. und 10. Jahrhunderts gestehen dem Diakon für den Notfall das Recht der Bußauflage zu. So wiederholt Halitgar[8] den Satz des Poenitentiale Pseudo-Romanum, daß im Notfalle der Diakon den Büßer zur Buße und Kommunion aufnehmen solle, während Regino[9] und Burchard von

---

diaconus suscipiat poenitentiam. Sachlich ist dieser Satz nicht verschieden von der oben angegebenen Lesart in den andern Bußbüchern.

[1] Theodori Poenitentiale cap. 31 (Migne, P. L. 99, 946).

[2] Poenitentiale Pseudo-Bedae (Wasserschleben a. a. O. 251).

[3] Poenitentiale Merseburgense (Wasserschleben a. a. O. 389).

[4] So in dem Bußbuch Theodors, Pseudo-Bedas und in dem von Merseburg.

[5] Königer a. a. O. 70 A. 3.

[6] Poenitentiale Floriacense, praef. (Wasserschleben a. a. O. 423): Postea si causas criminales habet, aut presbyter aut diaconus super caput eius collectas dicant, et postea prostrati in terra Domino Deo coeli commendetur, et dicant capitulum: Confirma hoc Deus.

[7] Poenitentiale Sangallense, praef. (Wasserschleben a. a. O. 426).

[8] Halitgar lib. VI praef. (Migne, P. L. 105, 718 sq.).

[9] Regino, Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis I 300 (ed. Wasserschleben, Lipsiae 1840, 139).

Worms [1] den Kanon ohne den Zusatz ad satisfactionem wiedergeben.

So gestatteten die Bußbücher den Diakonen eine weitgehende Anteilnahme in der Bußpraxis: Im Notfalle konnten die Diakonen dem Büßer nach vorausgehender Beichte die Bußauflage erteilen [2].

Daß man in der Praxis nach den in den Bußbüchern angegebenen Prinzipien handelte, zeigen andere Quellen. Zum ersten Male wurde auf dem Konzil zu Tribur im Jahre 895 der später immer wiederkehrende Satz aufgestellt, daß einem Diebe oder Räuber, der verwundet wurde und in Erwartung des Todes in frommer Weise um die kirchlichen Tröstungen bitte und Gott und dem Priester beichte, die heilige Kommunion nicht zu verweigern sei [3]. Ob die Lesart „Gott und dem Priester" ursprünglich ist, oder aber, ob der Text lautete „dem Diakon und dem Priester", läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen [4]. Sicher aber ist, daß die gleichzeitigen oder nachfolgenden Schriften die Bestimmung wiedergeben mit dem Wortlaut: „Fures et latrones, si in furando aut praedando occidantur, visum est, pro eis non orandum. Si comprehensi, aut vulnerati, presbytero aut diacono confessi fuerint, communionem eis non negamus." So berichten Regino [5] und im Anschluß an ihn Burchard von Worms [6] und Ivo von Chartres [7]. Im gleichen Wortlaut ging der Kanon

[1] Burchard, Decretum XIX 153—154 (Migne, P. L. 140, 1013). Vgl. Königer, Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit (München 1905, 137 A. 3: „Daß es sich auch bei Burchard nur um Bußauflage und Kommunion handelt, zeigt sein vorhergehender Kanon XIX 153"), und Steitz, Das römische Bußsakrament (Frankfurt 1854) 118 ff.

[2] Vgl. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts (Straßburg 1878) II 477.

[3] Conc. Tribur. can. 31 (Mansi XVIII 148): Si autem ille fur vel latro . . . Deoque et sacerdoti, comite vita emendationem morum et actuum confitetur: communionis gratiam non negamus tribuendam.

[4] Laurain, De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence (Paris 1897) 85—87, hält die Lesart presbytero et diacono für ursprünglich, ebenso Vacandard, La confession dans l'église latine du 5e—13e s. (Revue du clergé français 1905, 243). Aber die Fassung der Beschlüsse des Konzils von Tribur, welche Krause (im II. Bande der Capitularia regum Francorum ed. Boretius-Krause S. 196ff.) für die authentische hält, hat den Diakon nicht erwähnt; auch Handschriften der kürzeren Fassung enthalten nicht die Worte „vel diacono" (a. a. O. S. 231).

[5] Regino, De eccles. disc. II 94 (Migne, P. L. 132, 302).

[6] Burchard, Decr. XI 59 (Migne, P. L. 140, 870).

[7] Ivonis Decretum XIII 45 (Migne, P. L. 161, 812).

in das Dekret Gratians[1] über, wurde er in die Bestimmungen des unter Alexander III. im Jahre 1163 in Tours [2] abgehaltenen Konzils, in die des Dritten Laterankonzils [3] im Jahre 1179 und in die Dekretalensammlungen Gregors IX. [4] aufgenommen.

In dieser Bestimmung, die vom 9. bis zum 13. Jahrhundert oftmals wiederholt wurde, sprach sich derselbe Grundgedanke wie in den Bußbüchern aus. Der Sünder beichtete, falls er einen Priester nicht haben konnte, dem Diakon, dieser rekonziliierte ihn [5] und spendete ihm die hl. Kommunion [6]. Übrigens kehrt noch im 11. Jahrhundert die alte Formel der Bußbücher wieder: Si autem necessitas evenerit et presbyter non fuerit praesens, diaconus suscipiat poenitentiam ac det sanctam communionem. So bei Pseudo-Alkuin [7] und in ähnlicher Form bei Ivo von Chartres [8].

Lanfrank lehrte, falls man dem Priester wegen Nichthaltens des Beichtgeheimnisses nicht beichten könne, müsse man die verborgenen Sünden dem Diakon, falls ein solcher nicht vorhanden sei, dem Subdiakon, und wenn auch ein solcher nicht zur Stelle sei, einem niederen Kleriker beichten. Wenn man unter den Ordines ecclesiastici keinen Beichtvater finde, solle man irgendeinen reinen

---

[1] Decr. Grat. c. 31, C. XIII q. 2.

[2] Concilium Turonense, can. 7 (Mansi XXI 1182).

[3] Appendix ad Conc. Lateranense pars 34 cap. 2 (Mansi XXII 391).

[4] c. 2, X de furtis V, 18.

[5] Um die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts wurde es allgemein üblich, sofort nach der Beichte die Rekonziliation zu spenden. (Belege siehe bei Gromer a. a. O. 8.) Wenn in dem genannten Kanon die Rekonziliation nicht erwähnt ist, so ist eine solche doch anzunehmen, da zwischen Beichte und Spendung der Eucharistie sie wohl liegen mußte.

[6] Laurain a. a. O. 102 ff. meint, es sei nach diesem Berichte wohl geboten, in bestimmten Fällen dem Diakon zu beichten, jedoch sei dies aufzufassen mit der Einschränkung, jeder, nämlich der Diakon und der Priester, werde handeln nach der Gewalt seiner Weihe. Der Kernpunkt sei die Spendung der Eucharistie, die der Diakon besorgen könne. Dazu müsse er aber wissen, ob der Sünder disponiert sei. Durch die Beichte könne er dies konstatieren, ohne daß er die Absolution erteile. Auf diese Grundsätze führt Laurain die ganze Erscheinung der Diakonenbeicht zurück. Diese Annahme läßt sich aber historisch nicht halten. Sie ist eine „anachronistische Fiktion" (Königer a. a. O. 70 A. 3).

[7] Alkuini Liber de divinis officiis c. 13 (Migne, P. L. 101, 1196). Zu „suscipiat poenitentiam" bei Pseudo-Alkuin vgl. die abweichende Lesart im Poenitentiale Pseudo-Romanum oben S. 161.

[8] Ivonis Carnotensis ep. Decretum, pars 15, de paenitentia can. 161 162 (Migne, P. L. 161, 893): . . . diaconus suscipiat poenitentiam ad sanctam communionem.

Mann suchen[1]. Stephan von Autun gestand den Diakonen das Recht zu, in manchen Stücken die Stelle des Priesters zu vertreten, wie bei Spendung der Taufe, der Kommunion und der mitleidsvollen Entgegennahme der Vergehen der Beichtenden [2]. Wenn auch Stephan nicht eigens erwähnte, daß dieses Recht des Beichthörens den Diakonen nur im Notfalle zugestanden werde, so liegt dieser Sinn doch nahe, da die übrigen Stellen die Diakonenbeichte auf den Notfall beschränken.

Die zwischen den Jahren 1141 und 1147 von einem uns unbekannten Schüler Gilberts verfaßten Sententiae divinitatis [3] stellten die Frage, was zu tun sei, wenn jemand dem Priester nicht beichten könne, und gaben unter Berufung auf (Pseudo-)Augustin die Antwort: „Wer dem Priester nicht beichten kann, beichte dem Diakon, weil es Sache des Diakons ist, über die Sünde zu erkennen. Wenn er auch keinen Diakon finden kann, beichte er dem Nächsten. Denn er wird der Verzeihung würdig aus Verlangen nach dem Priester.“ [4]

So erhielt sich die Sitte, im Notfalle dem Diakon die Sünden zu beichten, bis zum 12. Jahrhundert, ohne daß von kirchlicher Seite ein Widerspruch erfolgt wäre. Von da ab wurde aber die Sachlage eine andere. Etwa seit dem Ende des 12. Jahrhunderts wurde die Beichte vor Diakonen im allgemeinen verboten, wenn sie auch in dringenden Notfällen noch geduldet wurde. Der Grund liegt in dem allgemeinen Umschwung, den das Bußwesen in dieser Zeit erfahren hatte.

Während nach der alten Bußordnung das Hauptgewicht der Bußauflage zukam, den Genugtuungswerken, durch welche die Verzeihung der Sünden erlangt wurde, trat allmählich die Beichte als solche in den Vordergrund, so daß ihr schließ-

---

[1] Lanfranc, De celanda confessione (Migne, P. L. 150, 629 sqq.).

[2] Stephani Augustodunensis episcopi tractatus de sacramento Altaris cap. 7 (Migne, P. L. 172, 1279): In quibusdam habent (diaconi) vicem sacerdotis, ut in ministerio baptizandi, communicandi, delicta confitentium misericorditer suscipiendi.

[3] Geyer, B., Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule [Beitr. z. Geschichte d. Philosophie des Mittelalters VII, Heft 2—3] (Münster 1909) 62.

[4] Geyer a. a. O. 151 *: Item quaeritur, si non potest confiteri sacerdoti, quid sit ei faciendum. Augustinus dicit: Qui non potest confiteri sacerdoti, confiteatur diacono, quia diaconi est cognoscere de peccato. Si nec diaconem invenire potest, confiteatur proximo. Fit enim dignus venia ex desiderio sacerdotis. (Die Stelle bez. des Diakons findet sich übrigens bei Ps.-Augustin [Migne, P. L. 40, 1122] nicht; sie scheint auf Lanfranc, De cel. conf. Bezug zu nehmen.)

lich das Schwergewicht eingeräumt wurde. Die Bestimmungen der Bußbücher wurden fast nicht mehr verwendet. Der Priester selbst schätzte die Sünde ab und bestimmte die entsprechenden Bußwerke [1]. Diese konnten umgewandelt werden in leichtere Werke, wie Beten, Fasten und Almosengeben. Die Kommutationen und Redemptionen bewirkten eine schon seit dem 8. Jahrhundert [2] wahrnehmbare Veräußerlichung des Bußwesens. Die weitere Folge war, daß in dem Maße, in dem die Satisfaktionen an Bedeutung verloren, die Beichte als solche an Bedeutung gewann. Anderseits war allerdings das Zurücktreten der Satisfaktionen auch wiederum eine Folge des Hervorhebens der Beichtpflicht [3]. Infolge des Einflusses altkirchlicher Traditionen über die poenitentia fidelium und infolge des Einwirkens der Psalmen hatten bereits zur Zeit Karls des Großen bedeutende Theologen den Wert der Beichte besonders hervorgehoben, die eigentlich schon die Schuld der Sünde hinwegnehme [4]. Es wurde besonders hingewiesen auf die Beschämung, welche die Beichte verursache. Wegen dieser Beschämung galt die Beichte selbst als Genugtuungswerk, ja als das hauptsächlichste Genugtuungswerk. — Dieser Umschwung in der Bußdisziplin hatte sich bis zum Ende des 12. Jahrhunderts vollzogen [5].

Nachdem die Beichte als solche im Vordergrund stand, nachdem die Beichte nicht mehr in erster Linie zu dem Zwecke abgelegt wurde um die Bußauflage zu ermöglichen, sondern vor allem deshalb, weil sie selbst das vorzüglichste Genugtuungswerk war, nachdem die alten Bußbücher kaum mehr benutzt wurden und die arbiträren Bußen üblich geworden waren, hatte der Diakon seine Bedeutung für die Bußpraxis verloren. „Zudem wirkte die geflissentliche Hervorhebung der priesterlichen Absolutionsgewalt und ihres Ursprunges das Ihre.“ [6]

---

[1] Vgl. Lea, A history of auricular confession and indulgences in the Latin church II (Philadelphia 1896) 147 A. 3.

[2] Vgl. Morinus, Comment. histor. de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis saeculis in ecclesia occidentali et hucusque in orientali observata X (Parisiis 1651) 16.

[3] Vgl. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik (München 1909) 8.

[4] Loofs, Dogmengeschichte [4] (Halle 1906) 486.

[5] Vgl. Boudinhon a. a. O. 506; Fischer, Zur Geschichte der ev. Beichte, in Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche (Leipzig 1902) 6; Gromer a. a. O. 6 ff.

[6] Königer a. a. O. 70 A. 3.

So wird es verständlich, daß Bischöfe und Synoden die Beichte vor Diakonen im allgemeinen untersagten, wenn sie auch für einen ernsten Notfall dieselbe noch gelten ließen. Die im Jahre 1179 von dem Kardinal-Legaten Simon, dem späteren Papst Martin IV. gegebenen Constitutiones synodales Sanctanensis Ecclesiae bestimmten: „Die Priester sollen es nicht gestatten, daß die Diakonen den Kranken den Leib des Herrn reichen und Beicht hören, da sie die Schlüssel nicht haben, außer wenn es die Not erfordert wegen Abwesenheit der Priester.“ [1] Nur in dem Falle, daß höchste und schwere Not drängt, beschlossen die auf dem Konzil zu York im Jahre 1195 versammelten Väter, soll der Diakon taufen und den Leib Christi jemand spenden oder einem Beichtenden Buße auflegen, wie das Altertum gemäß dem Inhalt der Kanones der Väter bestimmt habe, daß das dem priesterlichen Range eigentlich zukomme [2]. Die Synodalstatuten des Bischofs Odo von Paris aus dem Jahre 1197 verboten strikte, daß die Diakonen auf irgend eine Weise Beicht hören, außer im Falle höchster Not, „denn sie haben die Schlüssel nicht und können nicht absolvieren.“ [3] Mit denselben Worten verboten die Synodalstatuten der Kirche von Meaux die Diakonenbeicht außer im höchsten Notfalle und begründeten das Verbot mit dem Hinweis, daß die Diakonen die Schlüsselgewalt nicht hätten und nicht lossprechen könnten“ [4]. Ebenso bestimmte das Konzil zu London im Jahre 1200, daß es den Diakonen nur im Notfalle erlaubt sein solle zu taufen oder Bußen aufzulegen. Ein Notfall liegt nach diesem Konzil vor, „wenn der Priester nicht kann, sei es, daß er abwesend ist oder törichterweise nicht will und der Tod dem Knaben oder dem Kranken droht.“ [5] Unter denselben Voraussetzungen gestatteten

[1] Bei Palmieri, Tractatus de Poenitentia [2] (Prati 1896) 195 f.: Non permittant sacerdotes diaconos deferre s. Corpus Domini infirmis, nec audire confessiones, cum claves non habeant, nisi necessitas hoc exigat propter absentiam sacerdotum.

[2] Conc. Eboracense, can. 4 (Mansi XXII 653): Decrevimus etiam, ut nonnisi summa et gravi urgente necessitate diaconus baptizet, vel corpus Christi cuiquam eroget, vel poenitentiam confitenti imponat, ut iuxta paternorum tenorem canonum huic ordini sacerdotali proprie convenire decernit antiquitas.

[3] Odonis ep. Parisiensis Synodicae Constitutiones, can. 56 (Mansi XXII 684): Item prohibetur districte, ne diaconi ullo modo audiant confessiones, nisi in arctissima necessitate; claves enim non habent, nec possunt absolvere.

[4] Statuta synodalia ecclesiae Meldensis, can. 77 (Martène-Durand Thesaurus novus anecdotum, Tom. IV., Lutetiae Parisiorum 1717, 904).

[5] Concilium Londinense, cap. 3 (Mansi XXII 714): Et ut non liceat diaconibus

die Konstitutionen des hl. Edmund, Erzbischofs von Canterbury, vom Jahre 1236 die Beichte vor Diakonen [1]. Das Provinzialkonzil von Rouen im Jahre 1231 verbot zwar im allgemeinen die Diakonenbeichte, gestattete sie aber für den Fall, daß ,,ein Priester nicht zu erreichen sei, sei es, daß man nicht gut seine Ankunft erwarten könne oder daß derselbe durch eine schwere Krankheit oder ein anderes unüberwindliches Hindernis vom Beichthören abgehalten sei." [2]

Die Bischöfe suchten sich genau zu informieren, ob in ihren Diözesen die Diakonen sich keine Übergriffe erlaubten. So wurde den Archidiakonen der Diözese Lincoln im Jahre 1233 empfohlen unter anderem zu untersuchen, ob die Diakonen auch Sakramente, die nur den Priestern anvertraut seien, verwalteten oder Beichte hörten? [3] Ähnliche Untersuchungen ergaben, daß die Sitte, im Notfall dem Diakon zu beichten, ziemlich verbreitet war. Die Synode von Worcester im Jahre 1240 führte das zurück auf den Mangel an Priestern. Deshalb verordnete die Synode, es sollten in allen Kirchen, wenn nötig, mehrere Priester und Kleriker angestellt werden, weil aus deren Mangel verschiedene Mißstände sich ergäben. ,,Es ergibt sich nämlich daraus, daß, was wir nach Gebühr tadeln, Diakonen Beichte hören und andere Sakramente spenden, welche allein den Priestern anvertraut sind. Daß das fernerhin geschehe, verbieten wir ganz ernstlich." [4] Hier scheint zum ersten Male die Diakonenbeichte strikte verboten worden zu sein ohne Rücksicht auf einen etwaigen Notfall.

---

baptizare, vel poenitentias dare, nisi duplici necessitate, videlicet, quia sacerdos non potest, vel absens, vel stulte non vult, et mors imminet puero vel aegro. Cfr. conc. incerti loci c. 31 (ex MS. Corbeiensi, bei Martène-Durand l. c. IV 153).

[1] Constitutiones prov. s. Edmundi Cantuariensis archiepiscopi, cap. 12 (Mansi XXIII 420).

[2] Concilium provinciale celebratum Rothomagi, cap. 34 (Mansi XXIII 218): Nullus diaconus eucharistiam det infirmis, vel confessiones audiat, vel baptizet, nisi cum sacerdos absens fuerit, ita quod eius adventus commode expectari non possit, vel idem presbyter gravi infirmitate vel alio inevitabili impedimento fuerit impeditus.

[3] Inquisitiones per Archidiaconatus episcopatus Lincolniensis a singulis archidiaconis faciendae. Int. 22 (Mansi XXIII 328): An diaconi ministrent sacramenta solis sacerdotibus commissa, vel audiant confessiones?

[4] Synodus Wigorniensis, cap. 26 (Mansi XXIII 535): Accidit enim ex hoc, quod merito reprobamus, quod diaconi scilicet quandoque confessiones audiunt, et alia tractant sacramenta, quae solis sacerdotibus sunt commissa; quod ne de cetero fiat, districtius inhibemus.

Doch andere Synoden dieses Zeitraumes waren nicht so streng. So gestatteten wieder die Konstitutionen des Bischofs von Dunelm, Walter von Kirkham, vom Jahre 1255 den Diakonen die Entgegennahme der Beichte im Notfalle. „Weil die Gewalt zu binden und zu lösen allein den Priestern anvertraut ist, so verbieten wir, daß die Diakonen Beichte hören oder sich anmaßen Buße aufzulegen und Sakramente spenden, welche allein von den Priestern verwaltet werden, wenn nicht die Not drängt oder zwingt, z. B. wenn bei Todesgefahr ein Priester nicht vorhanden ist."[1] In ähnlicher Weise wurde durch das Manuale des Bischofs Heinrich von Sisteron den Priestern verboten, die Diakonen am Krankenbette Beicht hören zu lassen, da diese die Gewalt der Lossprechung nicht hätten. Die Priester selbst sollten in eigener Person die Kranken besuchen und ihnen den Leib des Herrn reichen, d. h. wenn ein Priester vorhanden sei[2]. Für den Notfall wurde also auch hier die Beichte vor dem Diakon für zulässig erachtet.

Doch nahmen die Verbote eine immer strengere Form an. Das Konzil von Clermont im Jahre 1268 verbot einfach das Beichthören der Diakonen; selbst Kindern gegenüber hätten die Diakonen kein Recht die Beichte entgegenzunehmen[3]. Ein so strenges Verbot war notwendig, da manchmal Diakonen auch außer dem Notfalle Beicht hörten. Das ergibt sich aus den Synodalstatuten des Bischofs Nikolaus Gelant von Angers vom Jahre 1273. In diesen Bestimmungen heißt es: „Da sich einer in Dinge, welche ihn nichts angehen, nicht mischen soll, und das, wozu er keine Gewalt hat, mit verwegenem Unterfangen sich nicht anmaßen soll, und wir erfahren haben, daß an einigen Orten unserer Diözese einige Pfarrherren

[1] Constitutiones Walteri de Kirkham, ep. Dunelmensis (Mansi XXIII 900): Et quia solis sacerdotibus est potestas ligandi et solvendi commissa, prohibemus, ne diaconi confessiones audiant, aut admittant, paenitentias iniungant, quaevis sacramenta dispensent, quae solis sacerdotibus ministrantur, nisi necessitas urgeat, aut compellat, ut in casu mortis per absentiam sacerdotis. Vgl. Klee, Die Beichte (Frankfurt 1828) 254.

[2] Manuale Henrici Sistaricensis episcopi in synodo Sistaricensi approbatum, c. 25 (Martène-Durand l. c. IV 1084): Item districte sacerdotibus inhibetur, ne diaconos permittant ad audiendas confessiones infirmorum, cum ipsi diaconi non habeant potestatem absolvendi: sed ipsi sacerdotes in propria persona infirmos visitent, et ad eos Eucharistiam . . . deferant . . . : hoc est, si sacerdos haberi potest.

[3] Statuta synodalia Claramonteniss ecclesiae, sub Guidone de Turre ep. Claramontensi, can. 7 (Mansi XXIII 1194): Nec diacones confessiones admittant etiam parvulorum.

Diakonen bei sich haben, welche außer dem Falle der Not Beicht hören und ohne weiteres lossprechen und den Leib des Herrn den Kranken bringen und darreichen, was sie nicht tun können außer im Notfalle, so verbieten wir dies für die Zukunft kraft des Gehorsams und der Suspension, sowohl den Pfarrherrn als den in den Kirchen angestellten Kaplänen, und auch den Diakonen, außer dem Fall, wo die Not drängt.“ [1]

Immer schärfer gingen die Bischöfe gegen die Diakonenbeicht vor. Gleichwohl sind die scharfen Bestimmungen gegen diese Sitte ein Beweis, daß sie immer noch üblich war. Das bestätigen die auf der Synode von Poitiers im Jahre 1280 approbierten Konstitutionen des Bischofs Walter von Poitiers, in denen der Bischof sagte: „Wir wollen den irrtümlichen Mißbrauch, der in unserer Diözese infolge verderblicher Unwissenheit angewachsen ist, ausmerzen. Zu diesem Zwecke verbieten wir, daß die Diakonen Beichte hören und im Bereiche der Buße lossprechen, weil es sicher und unzweifelhaft ist, daß sie nicht lossprechen können, da sie die Schlüssel nicht haben, welche allein durch die Priesterweihe übertragen werden. Die Zuwiderhandelnden belegen wir nach einer Vermahnung, welche wir darüber allgemein ergehen lassen, mit der Strafe der Exkommunikation.“ [2] Hatten die Synodalstatuten des Bischofs Nikolaus von Angers für den Fall, daß ein Diakon ohne Not Beicht hörte, die Strafe der Suspension angedroht, so will Bischof Walter von Poitiers für alle Fälle von Diakonenbeicht die Exkommunikation verhängen.

---

[1] Statuta synodalia Nicolai Gelant, ep. Andegavensis (Synodus 15, cap. 1: D'Achery, Spicilegium sive collectio veterum aliquot Scriptorum, Parisiis 1723, I 731): Cum quis rei ad se non pertinenti non debeat se immiscere, nec ea, in quibus non habet potestatem ausu temerario usurpare, et in quibusdam locis nostrae Dioecesis comperimus nonnullos Rectores secum Diaconos habentes, qui sine necessitatis articulo confessiones audiunt et absolvunt indifferenter, corpusque Dominicum infirmis deferunt et ministrant, quae facere non possunt, nisi in necessitatis articulo: haec fieri inhibemus in virtute obedientiae et suspensionis, tam Rectoribus quam Capellanis ecclesiis deservientibus, et etiam Diaconis nisi articulo necessitatis urgente.

[2] Synodus Pictaviensis: Constitutiones factae per fratrem Gualterum tunc episcopum Pictaviensem, cap. 5 (Mansi XXIV 383): Abusum erroneum, qui in nostra dioecesi ex perniciosa ignorantia inolevit, eradicari volentes, inhibemus, ne diaconi confessiones audiant, et ne in foro poenitentiali absolvant: cum certum et indubitatum sit ipsos absolvere non posse, cum claves non habeant, quae in solo sacerdotali ordine conferuntur; et contrarium facientes, post monitionem, quam super hoc in generali facimus, excommunicationis sententia innodamus.

Diese Verbote scheinen der Diakonenbeicht allmählich ein Ende bereitet zu haben. Nachdem die kirchliche Lehre über die Absolutionsgewalt einmal klar herausgearbeitet worden war, mußten die gelehrten Theologen eine Binde- und Lösegewalt der Diakonen verneinen. So zitierte Caesarius von Heisterbach den Kraftausspruch seines Lehrers, des Magisters Radulf von Köln: „Ein Archidiakon kann, wofern er nicht Priester ist, einen Esel binden und lösen, aber nicht eine Seele." [1]

Wenn aber auch die theologische Wissenschaft sich über den Unwert der Diakonenbeicht klar war, so war diese damit noch nicht aus dem praktischen Leben ganz verschwunden. Denn es ist immer eine längere Zeit notwendig, bis sich Theorien auch in die Praxis umsetzen. Zudem hatte seit dem 11. Jahrhundert sich die Sitte der Laienbeicht [2] erhoben. Da war es naheliegend, daß man, obgleich beide Arten von Beichte, vor Diakonen und vor Laien, aus ganz verschiedenen Prinzipien hervorgegangen waren, in der Praxis beide miteinander vermengte. Wenn es erlaubt war, im Notfalle einem Laien seine Sünden zu bekennen, dann — das war die logische Schlußfolgerung — mußte es auch gestattet sein, vor einem Diakon oder Kleriker das Schuldbekenntnis abzulegen. So erklärte der Franziskaner Monaldus aus Capo d'Istria in seiner Summa [3], daß man seinem eigenen Priester beichten müsse, daß aber diese Regel mehrere Ausnahmen erleide, z. B. im Notfalle: „Wenn man heftig den Tod fürchtet und der eigene Priester fehlt, kann man nicht nur einem fremden Priester, sondern auch

[1] Caesasarius Heisterbac., Hom. II 3 (Coppenstein, Venerab. Caes. Heisterbac. Sermones morales, Coloniae 1615, 12): Archidiaconus, si non fuerit sacerdos, asinum poterit ligare et solvere, non animam. Cfr. hom. III 18 (88). Vgl. Königer a. a. O. 70. — Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris, war sich darüber klar, daß der Diakon die Schlüssel nicht habe. Indessen glaubte er doch, daß der Diakon bisweilen die Wissenschaft der himmlischen Medizin besitze, so daß er zweifellos einen diesbezüglichen Mangel des Priesters ergänzen könne und müsse. In einem solchen Falle aber lege er nicht selbst die Buße auf, sondern vielmehr der Priester, in dessen Autorität er das tue. — Falls ein Barbar zu beichten wünsche, könne jemand, der wenigstens Diakon sei und die Sprache verstehe, die Beichte entgegennehmen und dem Priester interpretieren, falls dieser ungebildet sei. Jedoch solle dieser selbst sich die Benediktion und Absolution vorbehalten, welche ohne Schlüsselgewalt bezüglich der schweren Sünden nicht gegeben werden dürfe. (Guillelmi Alverni ep. Parisiensis Opera omnia, Londini 1574, tom. 1, § 19 p. 499 sq.)

[2] Vgl. Laurain a. a. O. und Gromer a. a. O.

[3] Summa perutilis . . . fratris Monaldi, Lugduni 1516 (nach Dietterle, Zeitschrift f. Kirchengesch. 1904, 248, vor 1285 verfaßt).

einem beliebigen katholischen Kleriker und auch einem Laien beichten.“ [1]

Doch scheint seit Mitte des 13. Jahrhunderts auch in der Praxis die Diakonenbeicht nicht mehr allzu häufig vorgekommen zu sein. Hauptsächlich waren es noch Priester, die ihrem Gehilfen, dem Diakon, beichteten, wenn sie die hl. Messe feiern sollten. Der Diakon Guillermus Nicov hatte auf Befehl eines Priesters, der früher sein Lehrer gewesen war, diesen in seiner Einfalt und aus Unkenntnis des Gesetzes Beicht gehört und ihm die Absolution erteilt, ohne zu glauben, daß er sich dadurch irgendwie verfehle oder sündige. Nachher hatte er sich, ohne daß er um Absolution nachgesucht hätte, zum Priester weihen lassen. Durch Papst Benedikt XII. wurde er im Jahre 1335 für sechs Monate suspendiert [2].

Der Diakon Guillermus Leroy hatte einen Priester auf dessen Befehl absolviert und ihm eine entsprechende Buße auferlegt. Der betreffende Priester hatte ihm ausdrücklich versichert, daß er ihn absolvieren und ihm eine Buße auferlegen könne, und gesagt, daß er die ganze Sünde auf sich nehmen wolle. Zudem war ein anderer Priester, der ihn hätte absolvieren können, im Orte nicht vorhanden und der Priester mußte notwendig die Messe feiern. Der Diakon, der inzwischen Priester geworden war, wurde von Papst Benedikt XII. im Jahre 1335 ebenfalls für ein halbes Jahr suspendiert [3].

---

[1] Ibidem fol. 174: . . . confiteri potest non solum extraneo sacerdoti, sed etiam cuicumque clerico catholico et etiam layco. Cfr. fol. 24: . . . potest quis in casu diacono confiteri. Monaldus beruft sich hier auf den bekannten Kanon „Fures“ (vgl. oben S. 163 Anm. 3). Vgl. auch die Glosse zu den Dekretalensammlungen Gregors IX., welche zu dem Kanon „Fures“ hinzufügt: „in necessitate etiam laico“.

[2] P. M. Baumgarten, Die Werke von Henry Charles Lea und verwandte Bücher (Münster i. W. 1908). Urkunden: N. 3 (X): . . . diaconus . . . (Guillermus Nicov) de mandato cuiusdam presbiteri tunc celebrare volentis, qui antea ipsius Guillermi magister fuerat, confessionem ipsius presbiteri tanquam simplex et iuris ignarus audivit et eidem presbitero beneficium absolutionis impendit, non credens ex hoc excedere in aliquo vel peccare.

[3] Baumgarten a. a. O. Urkunden: N. 4 (XI): Petitio dilecti filii Guillermi Leroy . . . continebat, quod ipse olim in diaconatus ordine constitutus, quemdam presbiterum de mandato, consensu et voluntate ipsius, asserentis, quod idem Guillermus ipsum absolvere poterat et penitentiam sibi iniungere pro commissis, et dicentis, quod peccatum totum supra se retinere volebat, tamquam simplex et iuris ignarus non credens peccare in aliquo, et quia etiam in villa, ubi tunc existebant, non erat presbiter aliquis, qu ipsum presbiterum absolvere posset, et ipsum oportebat necessario celebrare, presbiterum absolvit eundem et pro modo culpe penitentiam sibi iniunsit.

Der Kluniazensermönch von Moyssac, Hugo de Scudreus, hatte als Diakon, nicht aus Bosheit, sondern aus Einfalt und Gesetzesunkenntnis die Beichte eines Priesters, der Messe lesen wollte, entgegengenommen und ihm, soweit er es konnte, die Absolution erteilt. Sein Bischof wurde im Jahre 1335 von Papst Benedikt XII. angewiesen, ihn für sechs Monate zu suspendieren [1].

Die beiden Priester Bartholomaeus de Viridario und Johannes Barta hatten als Diakonen je einen Priester Beicht gehört, ihm eine entsprechende Buße auferlegt und ihn, soweit sie es konnten, absolviert. Nachdem sie sich zu Priestern hatten weihen lassen, wendeten sie sich nach Rom. Auch sie wurden durch Papst Benedikt XII. im Jahre 1335 für ein halbes Jahr suspendiert [2].

Der Diakon Radulphus Gaurel hatte als Diakon einen Priester auf dessen Zureden hin Beicht gehört, weil ein anderer Priester zum Beicht hören nicht da war, und ihn absolviert. Der Priester hatte ausdrücklich bemerkt, daß der Diakon das tun dürfe. Nachdem Radulphus, ohne vorher Absolution erhalten zu haben, zum Priester geweiht worden war, wandte er sich an Papst Benedikt XII. Dieser ließ ihn im Jahre 1336 durch den Großpönitentiar Gaucelmus absolvieren und für ein halbes Jahr vom Amte suspendieren [3].

Prior und Konvent der Kartause richteten an Papst Klemens VI. eine Bittschrift, aus welcher hervorgeht, daß viele Ordensmitglieder, sowohl Prioren als Mönche, vor und nach ihrem Ein-

---

[1] Baumgarten a. a. O. Urkunden: N. 6 (XIII): Petitio . . . continebat, quod ipse (Hugo de Scudreus) olim tunc sicut et adhuc in diaconatus ordine constitutus non ex malitia, sed tanquam simplex et iuris ignarus in aliquo errare non credens, cuiusdam presbiteri, missam in quadam ecclesia celebrare volentis, per eum super hoc requisitus, confessionem audivit sibique, in quantum potuit, beneficium absolutionis impendit.

[2] Baumgarten a. a. O. Urkunden: N. 7 (XIII): Petitio . . . continebat, quod olim ipse (Bartholomaeus de Viridario) tunc in diaconatus dumtaxat ordine constitutus, per simplicitatem et iuris ignorantiam cuiusdam presbiteri confessionem audivit et eundem presbiterum a peccatis sibi confessis, in quantum potuit, absolvit, sibi pro eis penitentiam iniungendo. Ebenso bez. des Johannes Barta (Urkunden: N. 8, XIV).

[3] Baumgarten a. a. O. Urkunden: N. 10 (XV): Petitio . . . continebat, quod ipse (Radulphus Gaurel) olim tunc in diaconatus dumtaxat ordine constitutus, tanquam simplex et iuris ignarus, cuiusdam presbiteri missam celebrare volentis, nec habentis cui peccata sua confiteri posset, ad requisitionem ipsius presbiteri dicto Radulpho dicentis, quod hoc facere poterat et ei licebat, confessionem audivit, in hoc peccare non credens, et quod ipse dubitat, licet non recordetur plene, ipsum presbiterum a peccatis sibi confessis absolvisse de facto.

tritt in den Orden als Diakonen oder Subdiakonen sowohl im Notfall als außerhalb desselben Beicht gehört und, soweit sie es konnten, absolviert hatten. Der Papst möge nun den Ordensoberen für diese Fälle die Absolutionsvollmacht erteilen. Dieser entsprach im Jahre 1344 der Bitte; doch sollten die Betreffenden eine Zeitlang suspendiert werden [1].

Diese Fälle lassen ersehen, daß manche Priester und Diakonen keine richtige Vorstellung über den Umfang ihrer Gewalt hatten. Es kann das nicht befremden, wenn man die politischen Verhältnisse Frankreichs — außer dem Falle der Kartäuser betreffen alle diese genannten Urkunden französische Sprengel — ins Auge faßt, welche eine solche Unkenntnis mancher Priester und Kleriker erklärlich erscheinen lassen. Die Priester wollten im Notfalle lieber dem Diakon beichten als gar nichts tun [2].

Wenn nun auch diese Fälle nicht verallgemeinert werden sollen [3], so läßt doch die Urkunde über die Kartäuser die Annahme als gerechtfertigt erscheinen, daß noch im 14. Jahrhundert die Diakonenbeicht nicht ganz selten vorkam. Das ergibt sich auch daraus, daß noch im 14. Jahrhundert Synodalstatuten diese Art von Beicht für den Notfall gestatteten. In den im Jahre 1337 veröffentlichten Statuta Frisacensia verbot der Erzbischof Friedrich von Salzburg unter der Strafe der Exkommunikation, daß „die Leviten oder Kleriker anderer niederer Grade die Beichte irgend eines Menschen entgegennehmen, außer im äußersten Notfalle, wenn ein Priester nicht zu erreichen ist." [4] Nach den Diözesanverordnungen von Chartres aus dem Jahre 1368 sollten Diakonen sich nicht unterstehen den Kranken die Eucharistie zu geben, oder

---

[1] Baumgarten a. a. O. Urkunden: N. 20 (XXIII): Significant Sanctitati Vestre prior et conventus Cartusie, quod ad eorum pervenit noticiam, quod multi de ordinibus tam priores, quam monachi, in diversis partibus constituti ante et post religionis ingressum in diaconatus vel subdiaconatus ordinibus solummodo existentes, confessiones plurium tam in necessitatis quam etiam forsan in non necessitatis articulo audiverunt, eosque prout poterant absolverunt per simplicitatem et ignoranciam iuris. — Die von Baumgarten in seinem Buche abgedruckten Urkunden entstammen dem Vatikanischen Geheimarchiv (Baumgarten a. a. O. 4).

[2] Baumgarten a. a. O. 24 f.

[3] Baumgarten (a. a. O. 24 f.) weist darauf hin, daß er bei den Vorgängern Benedikts XII. einen ähnlichen Fall in den Registern nicht verzeichnet gefunden habe, und daß kein fertiges abgeschlossenes Kanzleiformular für diese Art Briefe in jener Zeit vorhanden war.

[4] Concilia Salisburgensia provincialia et dioecesana (ed. Fl. Dalham, Augustae Vind. 1788, 155): Prohibemus sub poena excommunicationis, ut Levitae, vel

Beicht zu hören, oder Knaben zu taufen, es sei denn, daß der Priester abwesend oder krank oder sonst durch eine Not verhindert wäre [1].

Das scheinen die letzten Belege für die Sitte der Diakonenbeicht zu sein. Spätere Beichtbücher verwerfen sie vollständig. Das Confessionale des Bischofs Antonin von Florenz erklärt ausdrücklich, daß der Archidiakon, möge er auch der Gewohnheit nach der ordentliche Richter sein, es im Bereiche des Gewissens nicht sei, wenn er nicht Priester sei [2]. Die Summa Diana endlich sagt ohne Einschränkung: „Der Beichtvater muß Priester sein. Daher ist die Beichte, die man einem Laien oder Kleriker, auch einem Diakon ablegt, nichtig wegen des Mangels der Weihe.“ [3]

Die Diakonenbeicht hatte Jahrhunderte gedauert. Mit dem Aufkommen der Bußbücherpraxis kam auch sie seit dem 8. Jahrhundert auf. Mit dem Umschwung in der Bußdisziplin, der bis zum

---

alii graduum inferiorum Clerici, praeterquam in extremo necessitatis articulo, cum sacerdos haberi non potest, confessionem non audiant alicuius. (Die Kenntnis dieser Stelle verdanke ich dem H. H. Prof. Dr. Koeniger.)

[1] Bei Klee a. a. O. 255: Diaconi ne praesumant infirmis eucharistiam dare, vel confessiones recipere, vel pueros baptizare, nisi presbytero absente vel infirmo vel alias necessitate impedito.

[2] Confessionale domini Antonini ep. Florentini, cap. 5 (Argentinae 1496) f. 6: Archidiaconus, licet sit iudex ordinarius de consuetudine, non tamen in foro conscientiae, nisi sit sacerdos.

[3] Summa Diana, s. v. Confessarius n. 2 (Lugduni 1544) 190: Confessarius debet esse sacerdos. Unde confessio facta laico vel clerico, etiam diacono, nulla est ex defectu ordinis. — Außer der bereits angegebenen Literatur wurden noch folgende Werke benutzt: Benedikt XIV., De synodo dioecesana VII 16 (Ferrariae 1558) 369 sqq.; Tournely, Praelectiones theologicae qu. 10, art. 1 (Coloniae Agrippinae 1734) 157; Thomassin, Vetus et nova Eccl. disciplina de benef. p. 1, l. 2, c. 12; p. 1, l. 2, c. 33, n. 7 (Lugduni 1706) 328; Chardon, Histoire des Sacrements, Pénitence II 7 (Migne, Theol. Curs. XX 415 sq.); Mathoud, Observationes ad libros Sententiarum Roberti Pulli in l. VI, c. 51 (Migne, P. L. 186, 1083); Suarez, De poenitentia Disp. 24, s. 1, n. 7 u. 16 (Paris 1877) 522 sq.; Heinrich-Gutberlet, Dogmatik X (Münster 1904) 150; Sasse, Instit. Theol. de Sacr. Eccl. II (Freiburg 1898) 82; Pesch, Prael. dogm. VII (Freiburg 1897) 175; Schanz, Sakramentenlehre (Freiburg 1893) 609; Binterim, Denkwürdigkeiten der kath. Kirche (Mainz 1831) I 1 (365), II 2 (201); Frank, Die Bußdisziplin der Kirche (Mainz 1867) 254; Seidl, Der Diakonat in der kath. Kirche (Regensburg 1884) 143; Schmitz, Kanonische Buß- und Ablaßerteilung, Katholik 65 (1885) 359 ff.; Hinschius, System des kath. Kirchenrechts IV (Berlin 1888); Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge (Berlin 1898) 32; Gandert, Das Buß- und Beichtwesen gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts (Leipzig 1894); Müller, Ein Umschwung in der Lehre von der Buße (Theol. Abh. Weizsäcker gew., Freiburg 1892); Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters II (Paderborn 1908) 109 ff.

12. Jahrhundert sich vollzogen hatte, verlor sie ihre eigentliche Bedeutung. Sie war so sehr an die Bußbücherpraxis geknüpft, daß das Verschwinden derselben auch Widerspruch und Kampf gegen sie hervorrief. Das Hauptgewicht in der Bußpraxis war von der Buße auf die Beicht übergegangen. Darum mehrten sich die Stimmen gegen die Diakonenbeicht, namentlich gingen Provinzialsynoden scharf gegen sie vor, ohne sie indes für den Notfall zu verbieten. Zudem hatte die seit dem 11. Jahrhundert auftauchende Laienbeicht eine größere Bedeutung erlangt. So fristete die geschilderte Gewohnheit noch einige Jahrhunderte lang ihr Dasein, bis sie endlich gegen Ende des 14. Jahrhunderts völlig verschwand.

Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern.

Von

Hochschulprofessor Dr. **Karl Holzhey** in Freising.

Die dem denkenden Menschen von jeher sich aufdrängende Frage nach der Gestalt der Erde war in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung von mehreren Seiten her bereits beantwortet. Neben den mythisch-spekulativen Systemen der Babylonier und Ägypter hatte die wissenschaftlich-philosophische Forschung der Griechen und Römer in mehr als einem Versuche Rechenschaft zu geben erstrebt. Für die christlichen Gelehrten ergab sich hauptsächlich aus apologetischen Rücksichten nunmehr die Aufgabe, die in der Bibel, vor allem im Schöpfungsbericht der Genesis, dargebotene Theorie von der Gestalt der Erde mit den zeitgenössischen Systemen zu vergleichen und, wenn nötig, zu rechtfertigen. Tatsächlich lassen ihre Schriften deutlich ersehen, wie sie dies nicht leicht zu erreichende Ziel mit Eifer und Ausdauer verfolgten.

Es lag hierbei durchaus in der Natur der Verhältnisse, daß die Auseinandersetzung mit der griechischen Wissenschaft als das fast allein Wichtige erscheint, während die Widerlegung der antiken Mythen ohne weitere Schwierigkeit einfach auf Rechnung ihres Polytheismus erledigt wurde; höchstens daß noch die Astrologie einer besondern Widerlegung wert erschien.

Um die Leistung der Kirchenväter gerecht zu beurteilen, ist es notwendig, einen Überblick über das Gebiet der Verhandlungen zu gewinnen und festzustellen, welche Theorien die griechische Wissenschaft damals zu verteidigen suchte. Fassen wir darum das Notwendige in kurzen Zügen zusammen.

Anaximandros von Milet († 547 v. Chr.), Nachfolger des Weltweisen Thales, gilt als Erfinder der Sonnenuhren und hat als erster die Herstellung von Erd- und Himmelskarten versucht. Die Pythagoräer Ekphantos von Syrakus und Hiketas trugen die

Lehre vor, daß die Erde sich um sich selber drehe, so auch Heraklides von Pontos und Aristarchos von Samos. Mit dieser Lehre war aber die Annahme der Kugelgestalt der Erde notwendig verbunden. Von diesen Philosophen gilt also jedenfalls, was Aristoteles über die Pythagoräer von Großgriechenland tadelnd bemerkt: „sie machten aus der Erde einen Stern wie die andern". Vielfach erfolgte die Aufstellung des Systems freilich mit dem ausdrücklichen Beisatz, die Hypothese habe das Ziel, „den Anschein zu retten (*σώζειν τὰ φαινόμενα*)", d. h. für die dem Auge sich zeigenden Bewegungen der Himmelskörper einen (geometrisch) genügenden Grund anzugeben; aber nicht alle hielten an dieser Einschränkung fest. Eratosthenes von Kyrene († 194 v. Chr.) behandelt in seinen Untersuchungen, in welchen es ihm bekanntlich gelang, den Erdumfang auf 39 375 km (in Wirklichkeit sind es 40 000) staunenswert genau zu berechnen, die Kugelgestalt und die Rotation der Erde bereits als etwas Feststehendes, desgleichen Archimedes und andere. Seleukos von Erythräa (100 v. Chr.) lehrte Rotation und Kreisen der Erde um die Sonne als positive Wahrheit.

So war also in den gelehrten Schulen von Athen, Alexandrien und Cäsarea im ersten christlichen Jahrhundert diese Lehre hinlänglich verbreitet und zugänglich. Auch die römische Welt hatte die Probleme bereits kennengelernt und sich mit ihnen beschäftigt. Cicero, Macrobius, Martianus Capella kannten die Kugelgestalt der Erde. Im Kommentar zum Traum des Scipio entschließt sich der römische Rhetor zwar etwas zögernd, aber immerhin (non aspernor), an die von der Kugelgestalt der Erde bedingte Existenz von Antipoden zu glauben. Wie weit die wissenschaftliche Veranschaulichung des kosmisch-terrestrischen Bildes bereits geführt war, dürfte wohl am besten die Schilderung eines Planetariums erweisen, die uns Eusebios von Cäsarea mit ziemlicher Ausführlichkeit, wenn auch nicht mit erschöpfender Sachkenntnis überliefert.

„Der Mensch allein von den Wesen auf der Erde bildete auf der Erde, auf der er wandelt, das Gewölbe des Himmels nach, grub das Bild eben des Himmels in die Materie des Erzes, befestigte daran ein Abbild der Planeten und Fixsterne, ordnete die Perioden der Fristen und Zeiten durch die bildende Kunst, umgab es außen rings mit Tierfiguren und bildete so das Himmelsgewölbe durch die Größe des Wissens nach Art der geschauten Dinge. Dies ließ er

dann, wie der Gott des Himmels, auf der Erde seine Drehung mit dem All vollziehen. So kreist es in unendlichem Wunder mit den wirklichen Dingen am Himmel, so kreisen die auf Erden befindlichen irdisch-hylischen Abbilder. Mit lauter Stimme ruft der Engel des Herrn, allzumal werden sie in einem Augenblicke in Bewegung gesetzt, die Türen öffnen sich von selbst beim Kommen der Horen, die seelenlosen Bilder der Vögel, die ringsumher angebracht sind, rufen zirpend, der Mond auf Erden abgebildet, läuft mit dem am Himmel, das Erz wandelt von selbst seine Gestalten nach Art des Mondes und zeigt das von ihm ausgehende Licht, bald halb, bald abnehmend, bald voll, und die Bilder der Horen entsprechen den Horen der Natur, und so wetteifert die durch menschliche Kunst konstruierte Welt mit der Schöpfertätigkeit des göttlichen Logos.“ [1]

Trotz dieser ohne Zweifel schon ganz schulmäßigen Behandlung fand die Erde als „Stern“ bei den Kirchenvätern keine günstige Aufnahme, aus Gründen verschiedener Art. Vor allem war es das Schauspiel der Uneinigkeit unter den Philosophen und Astronomen, das Unsicherheit und Zweifel bei den Nicht-Fachgelehrten hervorrief. Von Anfang hatten die kühnen Behauptungen über Kugelgestalt und Heliozentrie ihre Gegner gehabt, die sich zunächst auf die bekannten, scheinbar durchschlagenden, jedem Laien sofort verständlichen Beweise physikalischer Art, z. B. Unmöglichkeit der Antipoden usw., beriefen. Aber schon Plato bekämpfte die Rotation der Erde noch von einem andern Punkte aus: die Erde als Mittelpunkt des Weltalls ist zugleich „der unveränderlich feste Herd des Hauses der Götter“. So verteidigt auch Aristoteles ausführlich die Lehre, daß die Erde als Mittelpunkt der Welt sich nicht bewegen könne. Kleomedes (um 100 v. Chr.) schreibt der Erde zwar Kugelgestalt zu, verwirft aber die Rotation. Derkylides und Claudius Ptolemäus bekämpfen ernstlich die Möglichkeit einer Erdbewegung, und es fehlt nicht an Stimmen, die das heliozentrische System als den Göttern feindlich und der Religion schädlich bezeichnen. So verliert es nach und nach seine Anhänger, und es ist ziemlich wahrscheinlich, daß unter dem steigenden Einfluß des berühmten Hipparchos (127 v. Chr.) gegen Ende des 2. und im Laufe des 3. christlichen Jahrhunderts, eben als das Christentum auch literarisch mehr zur Geltung gelangte, das geo-

[1] Syrische Theophanie I 62 (Berliner Ausgabe des Eusebius III 68*).

zentrische System schon die Vorherrschaft erlangt hatte, die sie bis auf Kopernikus nicht mehr verlieren sollte.

Genau genommen gab es zwei geozentrische Theorien, beide darin eins, daß sie den Mittelpunkt der Erde als Mittelpunkt der Welt betrachten, verschieden voneinander darin, daß das eine, um den „Anschein zu retten", ein System von homozentrischen Kreisen als Grundlage konstruiert, die andere aber, Claudius Ptolemäus an ihrer Spitze, ein System exzentrischer Sphären in Verbindung mit Epizykeln. Beide hielten im allgemeinen an der Kugelgestalt der Erde fest. Dies war der Stand der Dinge, als die Kirchenväter anfingen, sich mit den Aufstellungen der griechischen Kosmologie zu beschäftigen.

Der Weg, auf dem sie diese Aufstellungen kennenlernten, ist heute hinlänglich bekannt. Er führt über den Timaioskommentar des Poseidonios und über Philo zu Origenes, Basileios und Ambrosius, entweder direkt oder durch Vermittlung einer feststehenden Vorlesungsreihe an den damaligen Hochschulen. Den Anlaß aber zu immer erneuten Auseinandersetzungen bot das Bestreben, den mosaischen Schöpfungsbericht und die von der Bibel gegebene Auffassung über die Gestalt der Erde zu rechtfertigen, und so begegnen wir in den Schriften der Kirchenväter immer wieder Begründungen und Theorien über Kosmos und Erdgestalt.

Anfangs zeigt sich ein gewisses Zögern; der Streitpunkt wird in den letzten Folgen lieber im ungewissen gelassen und nur für das Vordringliche ein Ausgleich hergestellt. Aber mit geschickter Ausnützung der Uneinigkeit, die zwischen dem heliozentrischen und den beiden geozentrischen Systemen besteht, kommt die Autorität des mosaischen Berichtes zu immer stärkerer Betonung, während das Ansehen der profanen Wissenschaft im gleichen Grade sinkt. Eine entscheidende Wendung bringt zum Schlusse der biblische Begriff des stereoma, firmamentum, der sich mit der Kugelgestalt der Erde nicht verträgt. Geben wir nunmehr den Zeugen selbst das Wort.

Bei Clemens Alexandrinus († etwa 215) findet sich die Vorstellung von Erdenbewohnern, welche die Griechen antichthones, Gegenfüßler, nennen. Ihm stimmt Origenes († 254) bei, wie Clemens mit umfassender griechischer Bildung ausgerüstet. Er betont, daß Sonne, Mond, Sterne und Erde körperlich keinen Unterschied haben. Die Bewegung der Gestirne geschieht durch besondere Engel. Schon zeigt sich der große Alexandriner gegen die Wissen-

schaften etwas mißtrauisch, denn er zählt sogar die Geometria u. ä. zu der „Weisheit dieser Welt“, die nach der wahrscheinlicheren Ansicht von den feindlichen Kräften (Engeln) benützt werden, um Irrtümer zu stiften. Infolgedessen kann uns keine andere Schrift besser über die Beschaffenheit der Welt belehren als jene, die von Moses über ihren Ursprung verfaßt ist. Er ist aber vorsichtig genug, trotz dieser günstigen Lage sofort nach seiner Art zu dem übergehen, was er maiora quaedam nennt, d. h. zur mystischen Allegorese [1].

Eusebios von Cäsarea († 340) läßt die griechische Wissenschaft ebenfalls absichtlich ziemlich beiseite und beruft sich lieber auf den Wortlaut der griechischen Bibelübersetzung. Weil die Septuaginta sagt: Ich habe mit meiner Hand den Himmel „gefestigt“, darum ist der Himmel eine „Veste“ (*στερέωμα*). Euphrat, Tigris, Phison und Gaion entspringen im Paradiese. Der Tigris fließt ins Rote Meer, der Phison heißt bei den Griechen Ganges und fließt gegen Indien hin, darüber hinaus liegt Seria (China); in Indien ist der Sopheira, der „Berg des Aufganges“; der Gaion umkreist das ganze Land Äthiopien und heißt bei den Ägyptern Nil [2].

Basileios († 379) hat den Kommentar des Poseidonios studiert, zeigt sich in physikalischen Dingen gut unterrichtet und trifft eine vorsichtige Auswahl. Die Ansicht, daß das Firmament aus einem kristallähnlichen Stoffe bestehe, sei zwar gewöhnlich und verbreitet, er selbst aber bezeichnet sie als kindisch (*παιδικός*). Denn die oberen Wasser werden vielmehr durch die Wärme des Äthers getragen. Jene kühnen Unternehmer Sesostris und Darius, die das Rote Meer mit dem Mittelländischen durch einen Kanal verbinden wollten, haben deswegen den Plan aufgeben müssen, weil Ägypten viel tiefer liegt, als das Rote Meer, also überschwemmt werden würde. Ob die Erde eine Kugel ist, ein Zylinder, oder einem Diskus ähnlich, ist für uns (Christen) nicht von Interesse. Insofern ist der Widerstreit der Astronomen Torheit (*ἀδολεσχία*). Denn die Frage zu stellen, auf welchem Grunde die Erde ruhe, geht über die Kraft der menschlichen Vernunft hinaus; daß sie in sich selbst ruhe (*καϑ' ἑαυτόν*), hält er immerhin für einen möglichen Fall [3].

Gregor von Nyssa († c. 394) bemüht sich mit Erfolg, die Theorie vom Schweben des „oberen Wassers“, wie sie sein Bruder ver-

[1] C. Cels. IV 56; VI 50 60; Hom. in Jerem. 10 6.

[2] Comm. in Is. 45, 12; Dem. ev. VI 4 1; Comm. in Ps. 32, 6.

[3] Hom. In Hex. I; IV.

teidigt hatte, durch ein genau und richtig beobachtetes Analogon (die anfangs unsichtbaren Rauchspuren eines Öllichts) zu verdeutlichen und zu begründen. Er zählt die „physische Philosophie", die Geometrie und Astronomie zu jenen Wissenschaften, die bei den Heiden gepflegt werden, aber auch zum Besten der Gläubigen gewendet werden können [1].

Weiterhin fand aber die bei den Kappadokiern so ausführlich verteidigte Lehre vom Schweben der oberen Wasser, als erste Voraussetzung für die Möglichkeit der Kugelgestalt der Erde, nicht vielen Anklang. Epiphanios von Cypern († 403) lehrt ein festes Firmament, auf dem sich die Hälfte allen Wassers befindet, die andere Hälfte ist auf der Erde. Die Paradiesesflüsse werden mit den Weltströmen identifiziert. Phison ist der bei den Indern und Äthiopen Ganges genannte Fluß, die Griechen aber nennen ihn Indus. Der zweite: Geon, durchfließt Axomitis (Abessynien), die Thebais und Ägypten (ist also der Nil) [2].

Severian von Gabala († nach 408) verwirft ausdrücklich die Möglichkeit, daß es Antipoden geben könnte. Er versucht sich dafür in einem Beweise für die Festigkeit des Himmelgewölbes. Deshalb ist das Kristallgewölbe des Firmamentes von den oberen Wassern bedeckt, damit es nicht infolge der Hitze von Sonne, Mond und Sternen, die unten am Gewölbe befestigt sind, etwa schmelze [3].

Im Abendlande zeigt sich eine ziemlich ähnliche Entwicklung. Laktantius († c. 340) behandelt die Fragen nur kurz, fühlt sich aber sicher genug, solche, die an die Möglichkeit von Antipoden glauben, Dummköpfe (inepti) zu nennen. Ambrosius († 397) hat sich gründlicher umgesehen und urteilt darum viel richtiger und vorsichtiger. Er folgt in vielem den Theorien des Basilius, während er selbst im Abendlande ein von vielen benütztes Vorbild geworden ist. Der Himmel ist seiner Natur nach nicht massiv und kein fester Körper (nec solidus). Daß die Erde mitten im Luftraum schwebt, durch ihre eigene Masse im Gleichgewicht gehalten, erscheint ihm als möglich, wenn er auch zur Erklärung dafür unmittelbar auf die Allmacht Gottes rekurriert; daß aber die Bewegung mehrerer Himmel über der Erde die Sphärenmusik hervorbringen könne,

---

[1] In Hexaemeron liber Migne, P. gr. 44, 93.

[2] Ancoratus 58 und 113 (Berliner Ausgabe I 67 f, 137 ff.).

[3] Severiani episcopi Gabalorum, ex secundo sermone in Hexaemeron bei Cosmae Indicopleustae topograph. christ. X Migne, P. gr. 88, 421.

ist ein Märchen. Er verteidigt die Möglichkeit, daß „die oberen Wasser" über dem Firmamente schweben, fließt doch auch der Jordan von seiner Mündung wieder zurück zur Quelle, während die Erde, die schwerer ist als Wasser, ebenfalls im Luftraum schwebend gedacht wird. Die Nacht ist, wie die „Gelehrteren" bewiesen haben, in physikalischem Sinne der Schatten der Erde. Der Paradiesesstrom Phison heißt bei den Griechen Ganges; er fließt auch durch Lydien; der Geon ist der Nil. Bemerkenswert ist aber auch sein Urteil über das Forum all dieser Fragen, indem er schon einleitend bemerkt, welcher Lage und Gestalt die Erde sei, ist zunächst keine Frage des Seelenheiles (nihil prodest ad speciem futuri)[1].

Hieronymus († 420) schließt sich in seinen kosmisch-geographischen Angaben ausführlich, oft wörtlich, an Eusebios an. Bemerkenswert ist seine Zurückhaltung beim Widerspruch der weltlichen Wissenschaft. Betreffs des Ursprunges der Paradiesesflüsse fügt er sich unbedenklich dem Urteil des Sallustius. „Nachdem der durchaus zuverlässige Autor behauptet, daß sowohl die Tigris- wie die Euphratquellen in Armenien sich nachweisen lassen, entnehmen wir hieraus, daß über das Paradies und seine Flüsse eine andere Auslegung zu suchen ist." Auch Augustinus († 430) behandelt als Kenner der klassischen Wissenschaften die bezüglichen Fragen mit Vorsicht. Daß die Hauptgestalt der Erde viereckig sei, bleibt ihm problematisch (fingimus). Er kennt auch die Theorie, daß der Himmel die Erde als Kugelschale (sphaera) allseits umgibt, während diese in freiem Gleichgewicht inmitten der Welt schwebt (in media mundi mole librata); ganz gewiß sind diese Dinge aber nicht und vielleicht bloß eine menschliche Spekulation (humanum forte commentum). Aus der mächtigen Paradiesesquelle entspringen die vier großen Weltströme, „wie man sagt"; daß diese aber die ganze Erde bewässert haben, hält er nicht für wahrscheinlich. Tigris und Euphrat haben ihren alten Namen bewahrt; der Geon ist der Nil, den Phison nennt man jetzt Ganges. Die Stätte des Paradieses ist der Kenntnis der Menschen weit entrückt. Aus profanen Nachrichten über den Berg Olympos folgert Augustinus die Möglichkeit, daß Berge der Erde bis in jenen ruhigen Raum hineinreichen können, wo man weder Wolken sehen noch Winde spüren soll (dicitur)[2].

Der Geschichtschreiber Philostorgios (um 424) erwähnt als

---

[1] Exameron I 6, IV 4 (Wiener Ausg. 32, I S. 17; 118; 273).
[2] De Genes. ad litt. 2, 9; 5, 7; 8, 7; Confess. 4, 2; Epist. 7.

Völker des äußersten Ostens die Sabäer, nunmehr Homeriten genannt, deren Land „das große Arabien", sich bis an den äußersten Ozean erstreckt. Auch die Auxumiten (Abessynier) in der Gegend des Roten Meeres, wohnen im äußersten Osten. Euphrat und Tigris entspringen im Paradies, ebenso der Hyphasis, den die Schrift Phison nennt; sein Lauf geht im Ostlande von Nord nach Süd, er mündet bei der Insel Taprobane (Ceylon) ins Meer. Aber auch der Nil entspringt von da (vom Paradies), „wie die Inspiration Mosis sagt" (epipnoia legei), indem sie ihn Geon nennt, während ihn die Griechen Aigyptios nannten. Ausgehend vom Paradies umfließt er den Indischen Ozean in einem Bogen, wie zu vermuten ist, „denn wer von den Menschen könnte dies genau erforschen?" Alsdann durchfließt er Erythräa und kommt so durch das Mondgebirge nach Ägypten [1].

Johannes Philoponos (um 550) ist einer der letzten entschiedenen Anhänger der Lehre von der Kugelgestalt der Erde; er sucht dabei den Nachweis zu erbringen, daß die Kosmogonie des Moses mit „der Wirklichkeit", d. h. mit Hipparchos und Ptolemäus übereinstimme.

Aber nicht lange mehr konnte sich diese Ansicht gegenüber solchen Bekämpfern halten, die mit der größten Zuversicht behaupteten, mit der ihrigen zugleich „die biblische" Wahrheit zu verteidigen.

Kosmas der Indienfahrer (um 550) bekämpft die Kugelgestalt der Erde ganz entschieden. Er stammt zwar aus der Astronomenstadt Alexandria und hatte als Lehrer einen Mathematiker Patricius, der aus Chaldäa nach Ägypten gekommen war, aber seine ungewöhnlich großen geographischen Kenntnisse, die er sich auf Reisen ins Innere von Afrika, sogar bis zum Ursprung der östlichen Nilquelle, verschafft hatte, verleiteten ihn, auch weitergehende Fragen entscheiden zu wollen. So erklärte er den Satz, daß das Himmelsgewölbe sphärisch sei, als eine falsche Lehre der Babylonier. Er besteht darauf, daß die Erde vielmehr dem alttestamentlichen Bundeszelt ähnlich sein müsse, also wie ein längliches Viereck. Dies ebene Erdenviereck ist rings von Mauern umschlossen, die in der Höhe, und zwar auf der Ost- und Westseite in ein halbrundes Gewölbe übergehen. Der Untergang der Sonne und der Gestirne erklärt sich durch ihr tägliches Verschwinden hinter dem hohen Welt-

[1] Kirchengeschichte III 4ff. (Berliner Ausgabe 32 35 39).

berg im Norden; bei einer Mondfinsternis sieht man den Weltberg mit seiner halbrunden Spitze in die Linie zwischen Erde und Mond ragen. Kosmas kennt die Insel Taprobane (Ceylon) und weiß, daß Sina (China) die Ostküste des Kontinents ist. Der Ozean umgibt die Kontinente Europa, Asien, Afrika, aber an seiner andern Seite existiert noch ein anderer Kontinent, der selbst wieder an allen vier Seiten an die Himmelsmauer grenzt. Auf ihm liegt das Paradies und von dort her strömen vier Flüsse aus: der Tigris, der Euphrat, der Phison, d. h. der Ganges oder Indus, der Geon, d. h. der Nil. Um vom Paradieseskontinent auf den unsrigen zu gelangen, strömen die Flüsse unter dem Ozean hindurch. Anfangs lebten die Menschen auf dem Paradieseskontinent, anläßlich der Sündflut aber setzte Noe mit seiner Arche über den Ozean auf unsern Kontinent über. Es gibt zwar Leute, die nicht erröten vor der Behauptung, es gebe Gegenfüßler (antichthones), also für die Erde Kugelgestalt voraussetzen; dies bekämpft aber Kosmas als einen so folgenschweren Irrtum, daß er behauptet, wer „Christ sein will", darf sich nicht zur Meinung verführen lassen, daß der Himmel allseitig gewölbt (*σφαιρικός*) sei [1].

Mit dieser Behauptung war der Streitpunkt auf ein Gebiet verschoben, der für die richtige Entwicklung nicht dienlich sein konnte. Aber trotzdem blieb diese Betrachtungsweise für die orientalische Kirche in Zukunft maßgebend.

Im Abendlande wurden die Schriften Isidors von Sevilla (†636) für eine lange Zeit Fundgrube und Richtschnur in den Fragen über die Gestalt und Bewegung der Erde. Als Polyhistor widmete er der Kosmologie und Geographie eigene Bücher. Er selbst schöpft aus Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Clemens Romanus, sowie aus Hyginus und besonders Suetonius; durch Suetonius ist auch bei ihm die Verbindung mit Poseidonios gegeben.

Die Erde ist größer als der Mond, aber kleiner als die Sonne, die uns nur infolge ihrer großen Entfernung von der Erde als klein erscheint. Daß es wirklich Antipoden gebe, „ist durchaus nicht zu glauben, weil dies weder die Festigkeit noch das Zentrum der Erde zuläßt. Auch wird es durch kein historisches Zeugnis bestätigt, sondern die Dichter geben es infolge von Vermutungen so vor." Es gibt sieben irdische Klimata, in welchen die Menschen an Sitte ungleich leben, aber auch die Tiere nach ihrer Art ver-

[1] Migne, P. gr. 88, Sp. 56, 63, 117; 421 = Severian.

schieden sind, nämlich Meroe, Syene, Afrika, Rhodus, Hellespontus, Mesopontus und Boristhenes. Die äußerste Insel im Westen ist Tylos, wo die Bäume allezeit Blätter haben; Asien wird östlich vom Sonnenaufgang, südlich vom Ozean begrenzt; dieser umgibt überhaupt den ganzen Erdkreis (orbis), im Norden schließt der See Mäotis und der Fluß Tanais ab. In Asien liegt das Paradies, ringsum von lohender Flamme umgeben, d. h. von einer feurigen Mauer umschlossen, hat aber trotzdem ein ewiges Frühlingsklima. Aus dem Paradiese kommen die vier Weltflüsse; der Tigris zieht in seinem Verlaufe durch Mesopotamien und mündet nach vielen Umwegen im Toten Meer. Der Fluß, den die heilige Schrift Phison nennt, ist der Ganges, der nach den Ländern Indiens strömt. Der Geon entströmt dem Paradiese, umfließt ganz Äthiopien und heißt bei den Ägyptern Nil; er erscheint dort zuerst im See Nilis und gelangt von da nach Ägypten [1].

Isidor hatte ein umfangreiches Wissen in bequemer Form zugänglich gemacht und das ganze Abendland schöpfte lange Zeit aus diesem Vorrat, ohne sich darüber zu vergewissern, ob der fleißige Sammler auch bedacht war, die Spreu vom Weizen zu sondern. Beda (735), Alkuin (804), Rhabanus Maurus (856) und viele andere sind völlig von ihm abhängig. Sie alle fanden es für sicherer und einfacher, auch hier den Weg einer auf nachweisbarem Wege entstandenen ,,Tradition" zu gehen, als etwa die überkommenen Erkenntnisse zu prüfen und durch neue Beobachtungen zu vermehren. Es gab kleine, vielverbreitete Lehrbücher über den also begrenzten Stoff, wie die in den Schulen überaus stark verbreitete ,,Sphaera" des Johannes von Sacro Bosco (um 1240), oder der vielgelesene Traktat De imagine mundi des Honorius Inclusus (um 1100), der als eines der begehrtesten Bücher schon 1472 in Nürnberg bei Koburger gedruckt wurde.

Aber durch die überwiegende Autorität der durch die obengenannten Vorbilder veranlaßten ,,Tradition" waren die kühnsten und besten Theorien der beobachtenden griechischen Wissenschaft aus diesen Traktaten verschwunden. Selbst die Lehre von der Kugelgestalt der Erde hatte soviel wie völlig weichen müssen, so daß z. B. der Theolog Tostato (1455) sie als ,,temerär" verurteilte, wenige Jahre bevor er sich selbst durch eine Reise in die südliche Hemisphäre von ihrer Wahrheit überzeugen mußte.

---

[1] Etymologien Migne, P. l. 82 Sp. 169f., 311, 496.

Dagegen fanden gewisse Spekulationen, trotz ihrer Willkürlichkeit und ihres Mangels an jedem Beweise Aufnahme und sorgfältige Erhaltung, z. B. die altgriechische Idee von der zweifachen Natur der kosmischen Bewegung; die gute, fördernde (generatio) erfolgt von Ost nach West, wie die Sonne über die Erde geht; die böse, schädigende (corruptio) von West nach Ost; diese verursacht die Abweichungen der Planeten, Unregelmäßigkeiten usw. und ist „natürlich", zum Teil sogar „freiwillig", wie Albert der Große und ihm folgend, Thomas von Aquin behauptet.

So mußte am Ende des Mittelalters das in den großen Zügen der griechischen Spekulation erreichte, danach wieder verloren gegangene Erdbild von Grund auf wieder neu gewonnen werden.

Allgemeines: A. Schmekel, Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Berlin 1914). — P. Duhem, Le Système du Monde. I. (Paris 1913). — J. Partsch, Die Grenzen der Menschheit. I. Teil: Die antike Oikumene. (Leipzig, Teubner 1916) [= Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch historische Klasse 68. Bd. 1916. 2. Heft].

P. Beda Mayr von Donauwörth, ein Ireniker der Aufklärungszeit.

Von

Dr. **Joseph Hörmann**, Pfarrer in Donauwörth.

I. Bedas Persönlichkeit und Stellung zur Aufklärung.

Der literarische Nachlaß des Benediktiners P. Beda Mayr [1] von Hl. Kreuz in Donauwörth ist so umfangreich, daß er auf dem hier zur Verfügung stehenden Bogen nur teilweise gewürdigt werden

[1] Vgl. A. Lindner, Die Schriftsteller des Benediktiner-Ordens im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart II (Regensburg 1880) 137—141. — Das dort gebotene Schriftenverzeichnis enthält 58 Nummern, wovon 14 auf Predigten, 21 auf Theaterstücke für die Klosterbühne entfallen. Letztere, ohne Anspruch auf Unsterblichkeit geschrieben, sind zu einem großen Teile nicht gedruckt und darum in der Mehrzahl verschollen. Zu den von Lindner aufgeführten Druckschriften wäre nur noch ad 34 zu ergänzen: Reflexionen über die Note, welche von des Fürsten von Kaunitz-Rietberg Durchlaucht dem päpstlichen H. Nunzius Garampi zugestellet worden ist (1787). ad 35: Goedekes Grundriß IV 3 272 führt noch an: Der unpartheyische Schiedsmann zwischen H. P. Sailer, dem 1. und 2. Bogenschreiber (1787). Von den bei Lindner angeführten Nummern werden im folgenden abgekürzt zitiert: 4. Ein Päckchen Satiren aus Oberdeutschland (München 1770). 9. Prüfung der bejahenden Gründe über die Frage: „Soll man sich in der abendländischen Kirche bei dem Gottesdienste der lateinischen Sprache bedienen?“ (1777). 10. Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung der kath. und der evang. Kirche gewaget von — — fast wird man es nicht glauben, gewaget von einem Mönche P. F. K. in W. (1778). 22. Die Verehrung und Anrufung der Heiligen, sonderlich Mariens, aus der hl. Schrift und Vernunft gerechtfertigt (Augsburg 1781). 34. Grundsätze zur Feststellung und Aufrechthaltung der Eintracht zwischen der politischen und kirchlichen Macht in katholischen Staaten. Im Verein mit Th. J. v. Haiden herausgegeben (Augsburg 1785). 41. Vertheidigung der natürlichen, christlichen und kathol. Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeiten (Augsburg 1787—1790), 3 Teile. 42. Apologie der Vertheidigung der kath. Religion (Augsburg 1790). 43. Die Antworten auf zwo sog. Kritiken über das Werk „Vertheidigung etc. in der Kritik über gewisse Kritiker“ Nr. 7 u. 9 (Augsburg 1790).

Bezüglich des ungedruckten Materials ist vor allem zu bedauern, daß seine umfangreiche Korrespondenz zum größten Teil verschollen sein dürfte.

kann. Der Platz, den er sich damit in der Geschichte der katholischen Theologie errungen hat, ist ziemlich bescheiden [1], — bescheidener noch seine Stellung in der Geschichte der deutschen Nationalliteratur [2]. Immerhin war er der einflußreichste Lehrer und Schriftsteller seines Klosters und stand im letzten Viertel des 18. Jahr-

---

Ergiebige Quellen zur Geschichte Bedas und seines Klosters sind die Visitationsakten von Hl. Kreuz im bisch. Ordinariatsarchiv zu Augsburg aus den Jahren 1765, 1769, 1774, 1778—1780, ferner der in dem Faszikel „Visitationen 1772—1784" Mon. Donauw. N. 40 enthaltene Sammelakt über die Resignation und den Tod des Abtes Cölestin I. und die Wahl des Abtes Gallus (1776) und der Akt Mon. S. Bened. Donauwörth fasc. 6: Religiosos in diversis concernens. Zum Visitationsprotokoll von 1769 ist zu vergleichen die eben dort befindliche „Relation über die in dem Kloster Donawert zum hl. Creuz abgehalten Bischöfl. visitation, und den wahren Begriff des hierüber abgefasten Protocolls vom 16. bis 24. und zu Fultenbach den 26. Okt. 1769."

Außerdem enthält das bisch. Ord.-Archiv einen eigenen Akt I. F 6, 7: Beda Mayr betr. Für die entgegenkommende Übersendung dieser Akten sei dem Hochw. b. Ordinariate, bes. H. H. Kustos Riedmüller geziemend gedankt, ebenso H. H. f. Rat u. Bibliothekar Dr. Gg. Grupp in Maihingen, der aus dem Schatze der F. Oett. Wall. Bibliothek außer einigen Büchern folgende sorgfältig von Bedas Hand geschriebene Vorlesungshefte übersandte: 1. Theologia Dogmatica. Tractatus de locis theologicis, urgente studiorum initio raptim conscriptus, nunc autem iteratis curis emendatus et seorsim ab hac lucubratione compactus. Auctore P. Beda Mayr Benedictino Werdeensi SS. Theol. Professore 1768. 2. Tractatus de Deo Uno Trino, Angelis, opere sex dierum. 3. Tractatus de Incarnatione Verbi divini a. P. Beda etc. 4. Tractatus de gratia Christi et Beatitudine a P. Beda etc. 5. Tractatus de sacramentis in genere et de baptismo et confirmatione in specie expositus a P. Beda etc. et accomodatus ad Theologiam R. P. Schramm Benedictini Panthensis 1768 u. 1769. 6. Besonders zierlich geschrieben: R. P. Bedae Mayr etc. Loci Theologici; (darunter von Bedas Hand:) a Fr. Bonifacio Bronner olim conscripti, nunc in Helvetia Transfugae. Es ist darin außer den loci theolog. enthalten die Niederschrift einer skizzierten Auferstehungsgeschichte, eines Traktates über den Probabilismus und die Skizze zweier Moraltraktate. Wie Herr f. Archivrat Dr. A. Diemand freundlich mitteilte, verwahrt das Wallersteiner Archiv Beda betr. nur den Rotulus von Hl. Kreuz. L. O. VI. 117/2.

Die Bibliothek des Kassianeums in Donauwörth enthält außer mehreren Werken Bedas zwei von seiner Hand begonnene, allerdings noch sehr lückenhafte Bücherverzeichnisse und einen Brief aus Ingolstadt, der die Meinung der dortigen Fakultät über Bedas Verteidigung wiedergeben will. — Für die wertvolle Hilfe, welche die genannte Bibliothek und ihr Vorsteher, H. Bibliothekar J. Traber, von dem die Anregung zu nachfolgend teilweise vorgelegter Arbeit nebst manchem schätzbaren Winke ausging, dem Verfasser namentlich durch Besorgung von Büchern und Hss. leisteten, sei hier herzlich Dank gesagt.

[1] K. Werner, Geschichte der kath. Theologie (München 1866) 232 234 237 ff.

[2] K. Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung IV [3] 50 271 f. 502.

hunderts für das heutige Schwaben und darüber hinaus im Mittelpunkt des theologischen Interesses und Kampfes. Seine Konfliktsjahre im Dienste der kirchlichen Union und Aufklärung sind für seine Zeit so charakteristisch, daß ihre Darstellung im folgenden den größeren Teil dieser Skizze ausmachen soll.

P. Beda Mayr, mit seinem Taufnamen Felix, Mitglied der kurbayerischen Akademie der Wissenschaften, war geboren zu Daiting in Oberbayern am 15. Jan. 1742. Als 20jähriger Professe von Hl. Kreuz ging er nach Benediktbeuren und hörte dort am „Studium commune" der bayerischen Benediktinerkongregation Theologie. Schon 1777, ein Jahr nach seiner Primiz, wurde er von seinem Abte als Professor der Philosophie und Theologie für die Klosterkleriker aufgestellt. So früh Meister geworden, übte er sich mit rastlosem Wissenseifer weiter, so daß der Rotulus auf ihn das dem hl. Beda geltende Lobeswort anwendet: Numquam torpebat otio, numquam a studio cessabat; semper legit, semper scripsit, semper docuit, semper oravit. Fast das ganze Jahr über stand er schon um 2 Uhr früh am Studierpulte. Der Aufenthalt auf der Pfarrei Mündling, die er im Auftrag des Klosters von 1772—1776 zu pastorieren hatte, wurde für seine Weiterentwicklung insofern von Bedeutung, als er von dort aus in einen lebhaften Verkehr mit mehreren hervorragenden Protestanten der Umgegend, namentlich dem Superintendenten und dem Fürstl. Wallersteinschen Hofrat Wasser von Harburg [1] trat. Der freundschaftliche Gedankenaustausch mit ihnen mag auf ihn umso tiefer gewirkt haben [2], je unerbaulicher und unfriedlicher es um diese Zeit in seinem Kloster zuging. Das Hauptanliegen seines Lebens, die Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche, hat dort in seiner Seele festere Gestalt gewonnen [3].

Der im Jahre 1776 nicht ohne Bedas Einfluß gewählte Abt Gallus berief ihn alsbald ins Kloster zurück auf das Priorat, das er aber schon im folgenden Jahre wieder mit einer Klosterprofessur vertauschte, als deren Inhaber er verschiedene philosophische und theologische Fächer zu lehren hatte. Nachdem er wegen einiger

---

[1] Visit.-Akten 1780. Aussagen Bedas, Edmunds und Mangs. Dazu den Bericht des Generalvisitators Steiner vom 26. I. 1780 in Monast. Donauw. N. 40.

[2] Vgl. § 2 im „Ersten Schritt".

[3] Vgl. § 14 a. a. O., wo er seine Bemühungen in dieser Richtung 6 Jahre, also auf 1772, zurückdatiert. Einen Anklang daran verrät aber auch schon „Johann Kehrwischens Reise in den Mond" im „Päckchen Satiren" von 1770, 101.

Schriften im schwäbischen Klerus suspekt geworden war, drang das Ordinariat 1780 auf seine Absetzung vom theologischen Lehramt, beließ ihn aber schließlich zeitweilig auf Verwendung des Abtes. In seiner „Apologie“ S. 160 teilt er mit, daß er 1785 „des Schulhaltens müde geworden“ freiwillig um seine Entlassung von einer Professur eingegeben habe. Doch schien das Kloster seine Kraft nicht entbehren zu können. So hat er denn in Wirklichkeit unermüdlich Unterricht erteilt, bis er nach dem Bericht des Rotulus am 8. April 1794 starb, nachdem er ein paar Stunden vorher wegen außerordentlich heftiger Kopfschmerzen seine letzte Moralvorlesung abgebrochen hatte. —

Der Rotulus ist natürlich nach dem Grundsatz abgefaßt: de mortuis nil nisi bene. Aber auch wenn wir zu den Superlativen, in denen hier seine Mönchstugenden gepriesen werden, den advocatus diaboli aus den Visitationsakten sich äußern lassen, so bleibt doch noch immer der achtbare Positiv eines ehrenhaften Mannes und Mönches übrig, dessen größte Leidenschaft das Studieren gewesen zu sein scheint, und der seinen Klostergelübden treu blieb bis zum Tode [1].

Wie C. Königsdorfer [2] andeutet, und F. X. Bronner [3] einseitig genug veranschaulicht, war die klösterliche Zucht in Hl. Kreuz gerade während der Ordenszeit Bedas stark im Verfall.

So glänzend auch die von Abt Amandus Röls erbaute Kirche mit Abtei äußerlich dastand, innerlich sah es im Kloster teilweise elend aus, weil der benediktinische Gruß „Pax“ in seinen Hallen zum hohlen Schall geworden war. Beständiger Unfriede zerrüttete das klösterliche Zusammenleben. Dabei drehte sich der Streit ursächlich nicht etwa um den Gegensatz alter und neuer Grundsätze, sondern um Klosterämter und persönliche Parteiungen. Allerdings

---

[1] Nicht bloß seinem Orden, auch seinem Kloster blieb er so treu, daß er Berufungen auf auswärtige Professuren ausschlug (Apologie 120 A.). Bezeichnend ist auch seine ablehnende Haltung gegen seinen früheren Lieblingsschüler Bronner nach dessen Austritt. Bronner a. a. O. II 292 ff.

[2] Gesch. des Klosters zum Hl. Kreutz in Donauwörth. Von C. Königsdorfer 3 Bde. III (Donauwörth 1819—1829) 459 ff. Vgl. dazu: Verzeichnis der Äbte und Mönche des ehem. Benediktinerstiftes Hl. Kreuz in Donauwörth von P. Pirmin Lindner. Mit Ergänzungen von J. Traber. In Mitteilg. des hist. Ver. f. Donauwörth u. Umgegend. 2. Jahrg. 1—44. Dort findet man S. 2 die Quellen zur Gesch. des Klosters angegeben.

[3] F. X. Bronners Leben von ihm selbst beschrieben. 3 Bde. (Zürich 1795—97). Neue (Titel-) Auflage Zürich 1816.

machten dann die Gegner Bedas und seiner „conventicula" dessen „aufgeklärten" Standpunkt und Schriftstellerei, seinen Verkehr mit Protestanten, seine Pflege akatholischer Literatur zu einem Hauptanklagepunkt [1], um der „Überlegenheit der jüngeren und dem P. Beda anhängenden Faktion steuern zu können" und dessen Versetzung oder doch Absetzung zu bewirken.

In Wirklichkeit blieb die Lehrtätigkeit Bedas in ziemlich konservativen Grenzen. Denn er legte seinen Vorlesungen immer „autores probati" zugrunde [2]. Generalvisitator Steiner berichtet denn auch am 26. Jan. 1780 an den Kurfürsten: „Vom jüngsten Frater bis zum P. Prior hat P. Beda dass Zeugniss, daß er nur orthodoxe Principia . . . . vortrage."

Seine neuen Sonderideen trug er, wie er selbst wiederholt versichert [3] und auch seine Schüler bezeugen [4], im Kloster überhaupt nicht vor. Dennoch witterten seine Schüler, die er zu rastlosem Fleiß zu begeistern wußte [5], in ihm den „neuen Geist". Aber es ist doch bezeichnend, wie er dem Fr. Bonifaz Bronner vor seiner Abreise nach Eichstätt, von wo er als Freigeist und Illuminat zurückkam, als Zeichen besonderen Vertrauens „sein geheimstes System" mitteilt. Schon von seinem damaligen Standpunkt aus war Bronner enttäuscht darüber, wie „echt katholisch" dieser vermeintliche „Freisinn" war [6]. Dessen weitere Angabe, Beda sei früher selbst Freimaurer gewesen, aber wegen Indiskretion ausgeschlossen

---

[1] Visit.-Akten 1769, 79 100 f. 172. Visit.-Akten 1774: Aussage des P. Ildephons ad ordinat. 7, 21. Derselbe in Visit.-Akten 1776 N. I. Bei der Visitation von 1778 bes. Wunibald ad 18, Edmund ad 20. Bei der Visitation von 1780 treten nur mehr P. Edmund und Mang in bemerkenswerter Weise gegen ihn auf. Auf diese beiden dürfte auch die dem Protokolle von 1780 vorgeheftete, äußerst gehässige Klagschrift vom 10. XII. 1779 zurückgehen. Sie ist hauptsächlich gegen das „schleichende Gift" des „verdehrten Lehrers Beda" gerichtet. — Schließlich bezeichnen alle übereinstimmend P. Edmund und Mang als Friedensstörer und fordern deren Versetzung. Dieselben werden schon durch das Visitationsergebnis von 1765 stark kompromittiert, ebenso durch die „Relation" des Aktuars bei der Visitation von 1769, noch mehr durch die auf P. Roman und Wunibald zurückgehenden Beilagen „f" und „g[1]" zum Visit.-Protokoll von 1780.

[2] Visit.-Protokoll 1780 nennt er selbst Gazzaniga. Bertieri, Godecan.

[3] Z. B. Apologie 161.

[4] Übereinstimmend im Visit.-Protokoll 1780. Fr. Augustin betont ad ordinat. 7 ausdrücklich, daß B. auch in dem mehrerseits gerügten Privatumgang nicht anders lehre. Deutlicher sind Bedas Spuren in den u. S. 209 erwähnten Thesen.

[5] Bronner a. a. O. I 328 368 370.

[6] a. a. O. I 435.

worden, beruht lediglich auf der Erzählung eines Eichstätter Freundes und wird von Bronner selbst nicht für sicher gehalten. Gewiß ist, daß er diesen sehr vor geheimen Gesellschaften warnte und ihm seinen Beitritt zu den Illuminaten stark verübelte [1].

Bestimmt man den Begriff der kirchlichen „Aufklärung" [2] so, daß sie wesentlich antisupranaturalistisch und rationalistisch war, dann war unser Beda sicher kein Mann der Aufklärung; dagegen spricht vor allem der ganze 2. Band seiner Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion, worin er die Möglichkeit und Kennzeichen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ausführlich begründet. Namentlich verteidigt er die Bestätigung derselben durch Wunder (S. 143—287) und Weissagungen (S. 287—331), wogegen der Erweis durch innere Kriterien sehr zurücktritt. — S. 473—808 gibt er eine dem damaligen Stande der biblischen Fragen entsprechende Apologie der alttestamentlichen Offenbarung [3]. Aber auch aus seinen übrigen Schriften [4] geht klar hervor, daß er den Standpunkt nie verleugnen wollte, den er in der Vorrede zu dem genannten Werke S. VII einnimmt mit den Worten: „Ich wenigstens getraue mir, es vor Gott und aller Welt zu sagen, daß ich nichts so sehr und so aufrichtig wünsche, als die Religion Jesu und den katholischen Glauben, den ich aus innerer Überzeugung für den wahren halte, aus allen Kräften befördern zu können." Er ist jederzeit bereit, sich dem Urteil der Kirche zu unterwerfen [5].

Trotzdem ist unser Beda unter die Vertreter der „Aufklärung" zu zählen. F. X. Bronner gibt wohl die Meinung aller damaligen Verehrer Bedas wieder, wenn er ihn den „gelehrtesten, aufgeklär-

---

[1] A. a. O. I 455 504; II 22 ff.

[2] Zur Literatur vgl. die Angaben bei S. Merkle: 1. Die kath. Beurteilung des Aufklärungszeitalters (Berlin 1909); 2. Die kirchliche Aufklärung im kath. Deutschland (Berlin 1910), und Joh. B. Sägmüller: 1. Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung (Essen-Ruhr 1910); 2. Unwissenschaftlichkeit und Unglaube in der kirchlichen Aufklärung (Essen-Ruhr 1911).

[3] Vgl. u. a. S. 769—793. Apologie 21.

[4] Vgl. z. B. „Die Verehrung und Anrufung der Heiligen usw." (1781) oder von seinen zahlreichen Predigten z. B. die „Predigt auf das Titularfest der hochlöbl. Bruderschaft der schmerzhaften Mutter vom schwarzen Serviten-Skapulier (zu Elchingen 1777) u. a., mit dem Buch von A. L.: „Wer sind die Aufklärer" (1786) sub: „Heiligenstürmer".

[5] Vgl. „Apologie" 107 134. Vorrede dazu S. VIII. — „Vertheidigung" III 353.

testen Kopf in der ganzen Gegend umher"[1] nennt. Für die Gegnerschaft, die sein „aufgeklärter" Standpunkt bei der Mehrzahl der Mitmönche fand, ist bezeichnend das Vorkommnis mit Weißenbachs „Vorbethen des neuen Heidentums" bei der Tischlektüre, wobei Bronner sich weigerte, die auf Beda gemünzte Stelle vorzulesen[2]. Weitere Belege ergeben sich aus den oben angeführten Visitationsakten. Weißenbach war nicht der einzige, der dem Donauwörther Apologeten Aufklärung im tadelnden Sinne zum Vorwurf macht. Sein literarischer Hauptgegner, der Exjesuit Joh. Ev. Hochbichler[3] schreibt mit Bezug auf ihn: „Es ist eine grausame Sache, wenn einmal der Aufklärungskitzel in eine Kaputze genistet hat." Ebenso gebraucht das Wort Aufklärung zur Kennzeichnung von Bedas Richtung ein Reichsprälat aus Freiburg im Breisgau in der Augsburger „Kritik über gewisse Kritiker, Rezensenten und Broschürenmacher" 1790, Nr. 9. Ähnlich äußert sich in Nr. 7. ein bayerischer Weltpriester[4].

In dieser Zeitschrift hatten die Exjesuiten von St. Salvator seit 1787 sich ein Organ geschaffen, welches „eine antikirchliche Aufklärung energisch und konsequent, wenn auch hie und da derb in der Form bekämpfte"[5]. Einen einflußreichen, unermüdlichen Bundesgenossen hatten sie an dem damaligen Domprediger Alois Merz. Die Literatur um ihn, die allein für sich ein gewisses Zeitbild des konfessionellen Lebens im Augsburgischen ergäbe, veranschaulicht uns eine streng konservative, „stramm" kirchliche Arbeitsgemeinschaft, der, weniger geschlossen und einheitlich, die Männer entgegenstanden und wirkten, die der Aufklärung in irgendeiner Form dienten. Zu den Gönnern und Freunden Bedas gehörten, natürlich ohne alle seine Ideen zu billigen, u. a. Professor Sailer in Dillingen, Schuldirektor Braun in München, Provikar de Haiden in Augsburg.

Da das Wort „Aufklärung" in allen Farben schillert, muß bei jedem einzelnen die „persönliche Farbe" seiner Aufklärung näher bestimmt werden. Versuchen wir das mit der hier gebotenen Kürze

[1] Geschichte seines Lebens I 302.

[2] a. a. O. 422 ff.

[3] P. Beda Mayrs . . . Verteidigung der kath. Religion theologisch untersuchet von J. E. Hochbichler, ö. Lehrer der Theologie in dem kath. Schulhause der freyen Reichsstadt Augsburg. 1. Heft: Bedas Meynungen (Augsburg 1790) 33.

[4] Antwort auf zwo sog. Kritiken 33.

[5] R. Stölzle, J. M. Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt (Kempten 1910) 28 A. 1.

bei Beda, so ist vor allem die Unterscheidung Stölzles[1] hier anzuwenden: „In 2 Formen erscheint die Aufklärung in katholischen Kreisen, in einer radikalen und in einer gemäßigten."

Zu der gemäßigten Richtung in der kirchlichen Aufklärung zählen wir auch P. Beda Mayr. Er fordert obige Unterscheidung selbst deutlich genug. In der Apologie 138 sagt er z. B.: „Vermengen Sie mich nicht mit denjenigen Neuerern, die man verachtungsweise ‚Aufklärer' nennt, und die, ob sie gleich Katholiken heißen wollen, doch vielleicht nicht angeben können, wodurch sie sich von den Protestanten unterscheiden. Diese beginnen ihre Reformation damit, daß sie alle Unfehlbarkeit der Kirche, alles Ansehen der allgemeinen Kirchenversammlungen verspotten und wegwerfen. Ich vertheidige beyde als unumstößlich richtig, und befrage mich nur, ob man ihr Ansehen, ohne der Wesenheit der Sache selbst Abbruch zu thun, nicht einschränken könnte." — Wenn er in der Vorrede zum 2. Teile der „Vertheidigung", S. XII, sagt: Es gibt eine wahre und eine falsche, mit Unrecht so genannte „Aufklärung", so will er natürlich für sich die erstere Art in Anspruch nehmen[2].

Im allerbesten Sinne aufklärend war es, wenn Beda in der „Abhandlung von der Bewegung der Körper in krummen Linien und Anwendung derselben auf unser Sonnensystem" (Augsburg 1779) für das kopernikanische Weltbild eintrat, oder in den „Gedanken eines Landpfarrers über die Kuren des Pfarrers Gaßner" (1775) sein Scherflein beitrug zu einem damals beschämend schwierigen Werke, das Don Ferd. Sterzinger[3] mit Mühe fertig brachte.

Charakteristischer für die kirchliche bzw. unkirchliche Note seiner Aufklärung dürfte deren kurze Bestimmung nach den folgenden Punkten sein:

Es ist nicht ersichtlich, inwieweit Beda ein Kenner der Scholastik war; jedenfalls war er nie ein Freund derselben[4]. Schon in seiner Satire „Johann Kehrwischens Reise in den Mond" äußert er sich abfällig über die „altfränkischen Thesen eines Skotisten" und

[1] a. a. O. 9.

[2] Vgl. Apologie 137 und das Vorwort der Schrift über „die Verehrung . . . der Heiligen".

[3] H. Fieger, P. Don Ferdinand Sterzinger (München 1907) 169—234.

[4] Charakteristisch für sein Absehen vom scholastischen Terminus ist z. B. seine Darstellung der Transsubstantiation. Vertheidigung III 405—414.

verspottet den Mangel an Induktion bei den „Mondbewohnern": „In der Physik sind sie ungemein stark. Wissen sie etwas nicht gleich zu erklären, so nehmen sie ihre Zuflucht zu gewissen Wörtern, die mit den Qualitäten unserer Peripatetiker große Ähnlichkeit haben, und schreiben alles auf Rechnung dieser unschuldigen Dingerchen." Läßt er die Gelehrten auf dem guten Monde auf das 600 Jahre alte Buch eines „Sturus Pemolbard" schwören, so hat er damit den Namen des Magister Sententiarum doch mehr entstellt als verhüllt. Auch später nimmt er die Gelegenheit gerne war, der Scholastik einen Hieb zu versetzen, so in der „Vertheidigung" III 302 306 381 388; „Apologie 117".

Während Stattler als einer der ersten Bekämpfer des großen Königsberger Philosophen in der Geschichte der katholischen Apologetik seinen Platz errungen hat, bekennt Beda in der Vorrede zur „Vertheidung" II, S. V: „Freylich habe ich Kants Kritik der reinen und der praktischen Vernunft und andere Schriften zu spat kennen gelernet. Manche Beweise, derer ich mich im ersten Teile bedienet, würden sonst anders ausgefallen sein."

Seine kirchenpolitischen „Grundsätze" fordern eine klare und scharfe Trennung zwischen der weltlichen und geistlichen Machtsphäre [1].

Er macht zwar aus seiner Begeisterung für Joseph II. kein Hehl [2], erhebt aber in seinen „Reflexionen" über die Note des Ministers Kaunitz an den Nuntius Garampi doch wesentliche Bedenken gegen das dort proklamierte fast schrankenlose Staatskirchentum [3].

Dagegen tat ihm B. Stattler nicht Unrecht, wenn er ihm febronianisierende Tendenzen nachsagte. Abgesehen von seinem Episkopalismus wäre auch, wie wir unten sehen werden, auf dem Gebiet der kirchlichen Lehrentwicklung eine Zurückschraubung aufs 4. Jahrhundert sein Ideal. — Er sieht, daß die Immunität nicht mehr zeitgemäß sei, und legt dem Klerus nahe, darauf freiwillig zu verzichten.

Die Abschaffung von Feiertagen soll sich im gegenseitigen Benehmen von Bischöfen und Landesherren und mit dem Papste vollziehen. Besonders am Herzen liegt ihm die deutsche Messe.

---

[1] Vgl. „Grundsätze" 142 ff. Reflexionen § 22 ff.

[2] Vertheidigung III 530. Reflexionen 100 und Vorerinnerung.

[3] Vgl. §§ 19 31 f. 35 oder in den Anmerkungen zu S. 37 46 52 die Äußerungen gegen „Hofkanonisten, „Hofschmeichler" und Säkularisationsgelüste.

Schon in seinen Satiren klingt die Forderung nach mehr Gebrauch der Muttersprache an. Ein Jahr vor dem ,,Ersten Schritt" widmete er diesem Herzenswunsch eine eigene Schrift [1], und in der ,,Vertheidigung" [2] wie in den eben erwähnten ,,Grundsätzen" [3] kehrt er wieder.

Die Häufigkeit der Beichte und allzu leichte Approbation der Beichtväter hält er mehr für schädlich als nützlich, weil sie dem Ernste der psychologisch zu vertiefenden Verwaltung des Sakramentes der Buße abträglich sind [4].

Bezüglich des Ablasses, der nach ihm ursprünglich nur eine Erlassung der Kirchenstrafen ist [5], ,,müßte unsererseits, obgleich die Sache selbst beybehalten würde, viele Veränderung in der Materie von den Ablässen vorgenommen, die Ablaßbullen ganz anders abgefaßt, die Zahl der Ablässe um vieles vermindert werden . . ." [6]

Während er bezüglich der Verehrung der Heiligen, die er selbst in einer warmherzigen Schrift [7] verteidigte und in vielen Predigten gelegentlich empfahl, nur Mißgriffe unverantwortlicher Einzelner beklagt [8], wären bei Verehrung der Bilder und Reliquien von den Kirchenvorstehern noch viele Mißbräuche abzuschaffen [9].

Die Aufhebung des Zölibates [10] steht, wie er glaubt, in Aussicht für übertretende protestantische Geistliche, vielleicht auch für Weltpriester, die Mönche sollen ihn unverändert beibehalten. Sonst wäre an der Mönchsverfassung manches zu ändern. Das Abstinenzgebot [11]) soll abgeschafft werden, weil es nur den Mittelstand trifft und seinen Zweck, die Abtötung des Fleisches, doch nicht erreicht. Den Primat des Papstes will er anerkannt wissen, aber ,,nach der notwendigen und möglichen Einschränkung". Bezüglich der Dispensationsgelder, Gelder für Pallien, welche nach Rom gehen, Nuntiaturen, Annaten, Reservationen, menses papales usw. glaubt er die Protestanten auf eine Zeit vertrösten zu können, wo man ,,die Gränzen der weltlichen und geistlichen Macht richtig

---

[1] Prüfung der bestehenden Gründe usw. (1777), von ihm und anderen kurz nur als ,,Deutsche Messe" zitiert. Vgl. das Zitat P. Edmunds im Visit.-Protokoll 1780 ad ordinat. 16. [2] III 519. [3] a. a. O. 167.

[4] Vertheidigung III 449 A. [5] a. a. O. 483. [6] a. a. O. 487.

[7] In den Heiligenlegenden wünscht er unter Nennung des Anstoßes, den das Leben des s. Jos. Labre bei einigen erregt, das Außerordentliche, das Admirandum, gegenüber dem rein menschlich Vorbildlichen, dem Imitandum, mehr zurückgedrängt (Vertheidigung III 316). [8] a. a. O. 513.

[9] a. a. O. 516. [10] a. a. O. 517. [11] a. a. O. 518.

festsetzet", dann werde „sich vielleicht kein Mensch mehr über die lästige Gewalt der Geistlichkeit und der Päpste beschweren können. Wirklich ist seit Febronius und Lochsteins[1] Bemühungen bey uns alles in eine heilsame Gährung gerathen, die der Emserkongreß und die raschen Vorschritte des Kaisers Joseph noch sehr vermehrt haben." — —

Damit sind wir der Frage näher gekommen, die den Hauptstein des Anstoßes in seinem System gebildet hat, nämlich seiner Lehre vom Primat und von der Unfehlbarkeit.

Klar und deutlich anerkennt er nur eine kirchliche, aber keine päpstliche Unfehlbarkeit: „Das Urtheil des apostolischen Stuhles allein, wenn es nicht den Beyfall der ganzen Kirche erhält, ist niemals unfehlbar, und darum ist auch die Bulle Unigenitus noch nicht als eine dogmatische anzusehen."[2] Doch setzte die damalige Kritik weniger an diesem Punkte ein als vielmehr bei seiner Bestimmung der Tragweite der kirchlichen Unfehlbarkeit selbst. Er unterscheidet nämlich eine unmittelbare und eine mittelbare Offenbarung[3]. Aus der ersteren folgt das Glaubensdogma, das uns lehrt, was zur Erlangung der Seligkeit notwendig ist. Hierin besteht eine uneingeschränkte Unfehlbarkeit. Ist solches nicht direkt in der hl. Schrift ausgesprochen, so ist es doch irgendwie in derselben enthalten und wird durch die Tradition bezeugt, die Beda bestimmt als das einstimmige Zeugnis über das, was allzeit, überall und von allen geglaubt worden ist.

Aber der Umfang der kirchlichen Lehren und Gebräuche ist weit größer. Für alles außerhalb der unmittelbaren Offenbarung im Sinne Bedas liegende kirchliche Lehrgut besteht die kirchliche Unfehlbarkeit darin, daß die Kirche nichts lehren oder verordnen kann, was gegen die von Christus festgesetzte Heilsordnung ist. Diesen Beistand des Hl. Geistes, der ebenfalls in der kirchlichen Tradition zum Ausdruck kommt, nennt Beda nicht eben glücklich mittelbare Offenbarung. Was auf Grund derselben definiert wird, ist nicht Glaubensdogma, betrifft nichts zur Seligkeit Not-

---

[1] Vgl. dazu seine Bemerkungen über und gegen Lochstein in den „Reflexionen" § 7 ff. In der Trauerrede auf Abt Anselm von Deggingen (1778) rühmt er diesen als den wichtigsten, bescheidensten und gründlichsten Gegner Lochsteins.

[2] Vertheidigung III 337. Vgl. 342: „Wie oft setzt man den Namen Kirche anstatt des Wortes Pabst" usw. Im übrigen §§ 130—134 „Vom Papste" 521—533.

[3] Vgl. den ganzen 3. Teil seiner Vertheidigung, besonders den 6. Abschnitt von den „Gränzen der Unfehlbarkeit".

wendiges, sondern nur Kirchendogma[1]. Man hat diesbezüglich außer dem äußeren Gehorsam nur den inneren Glauben zu leisten, daß das Betreffende zur Erreichung des ewigen Zieles nicht schädlich, sondern nützlich ist. Die Lehre, daß der betreffende Gegenstand „unmittelbar" von Gott geoffenbart sei, kann dabei irrig sein. Ob etwas Glaubensdogma oder Kirchendogma, unmittelbar oder „mittelbar" von Gott geoffenbart sei, kann jederzeit untersucht werden.

Beda macht hiervon vielfältige Anwendungen, z. B. auf die Ohrenbeicht[2]: „Entscheidet nun die Kirche, die Beicht sei unmittelbar von Christo selbst eingesetzt, so wissen die Gläubigen wegen der Unfehlbarkeit der Kirche immer soviel gewiß, daß die Ohrenbeicht nicht nur von der Heilsordnung nicht abführe, sondern selbe vielmehr befördere, und nützlich sey . . . . Es ist bei dieser Entscheidung der Kirche doch noch möglich, daß die Ohrenbeicht nicht von Christo selbst eingesetzt worden . . . ."

Nimmt man noch hinzu, daß Beda wiederholt betont, er gebe in diesem Teil seines Werkes nicht seine wirkliche eigene Meinung wieder, sondern nur hypothetische Vorschläge als Unterlage für die Diskussion eines Unionsplanes[3], so begreift man, wie eine gewisse widerspruchsvolle Halbheit dieser Art von Demonstratio catholica zum Angriff reizen mußte. Zu bedauern bleibt, daß sein Hauptgegner, J. E. Hochbichler, den guten Glauben und die beste Absicht Bedas so gar nicht gelten ließ, sondern zum Kampf gegen ihn so tief hinabsteigen zu dürfen glaubte, daß er ihm in witzig sein sollenden Anspielungen die Farbe seiner Haare und den hinkenden Fuß zum Vorwurf machte, ersteres unter Erinnerung an Judas[4]!

---

[1] a. a. O. 293.

[2] a. a. O. III 296. In der „Apologie" S. 12 sagt er: „Unter allen Unterscheidungslehren vielleicht ist keine, die mit der Heilsordnung in einer nothwendigen Verbindung steht, ob sie gleich alle selbige befördern helfen." Damit gehören sie zu den nur „mittelbar" geoffenbarten Dingen im Sinne Bedas!

[3] Vertheidigung III, Vorrede S. IX: „Ich zeige mich hier der Welt nicht als Beda Mayr, der sein Glaubensbekenntnis ablegt. . . . Ich erscheine als Friedensstifter." — Seine Vorschläge sollen „Praeliminarartikel zu einem künftigen Friedensschluß" sein. Die Unterscheidung von Glaubensdogma und Kirchendogma soll hierzu helfen. Denn nur ersteres müssen die Protestanten nach ihm positiv annehmen. Bezüglich der mittelbar geoffenbarten Kirchendogmen, z. B. der Lehre über Kanonizität der deutero-kanonischen Bücher, Ohrenbeicht, Heiligenverehrung, Ablaß usw., müssen sie bloß anerkennen, daß diese Dinge der Heilsordnung nicht zuwider, sondern förderlich sind, ohne z. B. glauben zu müssen, daß die 2 Makkabäerbücher wirklich „kanonisch" sind.

[4] a. a. O. II 25 58. Ein Privatbrief aus Ingolstadt berichtet von dort be-

Beda, der sich sonst für Polemik zu empfindsam zeigt, hat auf diese Roheit doch den Humor, seinem Gegner für den nächsten Waffengang noch zu verraten, daß er auch noch einen verstümmelten Daumen habe. —

Zur Sache selbst ist zu bemerken, daß die Demonstratio catholica Bedas weniger bestimmt ist durch Beweisquellen als beherrscht wird durch den Zweckgedanken, so daß er vielmehr zielt als schlußfolgert. Sein Ziel aber ist die Kirchenvereinigung [1]. Augenscheinlich wird das im Anhange S. 345—536, wo er immer wieder die Lehre der Katholiken und Protestanten einander gegenüberstellt, erstere „auf die äußerste Spitze hinaussetzt", und dann einen „Vorschlag zur Vereinigung" macht. Da er erkannte, daß bei diesem Unternehmen die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit so recht die Türangelfrage sei, so suchte er sie in einem wie er glaubte unionsgünstigen Sinne zu modifizieren.

Das mußte ihn mit der Kirche in Konflikt bringen. Tatsächlich kamen auch sein „Erster Schritt" und seine „Vertheidigung" durch Dekret vom 31. VII. 1783 und vom 17. XII. 1792 auf den Index.

So ist also der Unionsgedanke das erregende Moment in seinem ganzen Lebenswerke, die große, an sich schöne Idee, deren Utopie der im Grunde unpraktische Mann in einer Weise praktisch zu machen suchte, die trotz der besten Absicht seiner Person nur Unannehmlichkeiten, seiner Sache nur Erfolglosigkeit bringen mußte.

II. Bedas Versuch zu einer Kirchenvereinigung.

Die Programmschrift seiner Unionsidee ist der „Erste Schritt", ein recht harmlos sich gebendes Broschürlein von 22 kleinen Seiten

geisterte Zustimmung zu Bedas Werk und Ideen. Leider wird sein Wert recht herabgedrückt dadurch, daß auf dem erhaltenen Zettel, der vom 5. III. 1790 datiert ist, weder Schreiber noch Adressat angegeben ist, und dann durch eine Ausdrucksweise, die man nicht mehr Schärfe, sondern nur Grobheit nennen kann. Es heißt da: „Die vernünftigsten Männer und scharfsinnigsten Theologen in Ingolstadt können das vortreffliche und grundgelehrte Werk des H. P. Beda nicht genug preisen, so wie sie sich im Gegentheile nicht genug darüber verwundern können, wie sich P. Hochbichler, ein Glied aus dem niedrigsten theologischen Pöbel, ein Mann ohne alle Kritik und Geschichte, ja sogar ohne gesunde Dogmatik, unterstehen konnte, das Werk und wohl gar die Person dieses würdigen Mannes zu lästern."

[1] Vgl. Vertheidigung III Vorrede S. X.

mit 20 Paragraphen. Er sandte das Manuskript an Schuldirektor Kanonikus Braun; dieser ließ es 1778 ohne sein Vorwissen drucken. Bedas weiteres Lebensschicksal ist von da ab größtenteils nur die persönliche Erfahrung des „Fatum libelli".

Der „Erste Schritt" will auf den Weg der Vereinigung der katholischen und der evangelischen Kirche führen. Die beiderseitigen Polemiker erschweren dieselbe. Aber: „Ein Unionsprofessor, ein Unionsprediger wäre immer ein nützlicheres, ein liebenswürdigeres Geschöpf als ein Kontroversist (§ 6)." Ein Hindernis liegt darin, daß die Kirche unterdessen soviele Unterscheidungslehren, wie über Ohrenbeichte, Sakramente, Fegfeuer definiert hat. Ohne diese Entscheidungen wären es nur Schulstreitigkeiten, die uns trennten. „Wer (also) eine Vereinigung vermitteln will, muß zuerst den Grund oder Ungrund der Unfehlbarkeit untersuchen [1]. Fällt diese, so ist die Vereinigung möglich, fällt sie nicht, so bleibt sie ewig unmöglich . . . . Ist aber dieser Artikel ins reine gebracht, so müssen nach und nach alle besondre, charakteristische Lehren beyder Theile untersuchet werden. Man muß sehen, . . . wie nahe wir schon beysammen sind, und wie nahe wir zusammen tretten können" (§ 8).

Und der Weg? Disputationen führen zu nichts. Es sollen auf jeder Seite Unionsakademien gegründet werden, die jährlich gewisse Preisfragen aufwerfen und die Meinungen der Gelehrten darüber sammeln. Die Katholiken müßten sie alsdann der Kirche vorlegen, bei den Protestanten könnte es hierin nicht so viele Schwierigkeiten haben, da sie ja keinen lebendigen Glaubensrichter anerkennen (§ 12). „Die allererste Preisfrage müßte diese seyn: „Läßt sich die Unfehlbarkeit der römisch-katholischen Kirche, und wie läßt sie sich beweisen? Was hat sie für Gränzen? Unter was für Bedingnissen wird sie ausgeübet?" Der Beweis muß angemessen, kurz — nicht über 6 Druckbogen! — und deutlich sein; auch neuartig. Denn: „kann man unsern Schriftbeweisen, die wir bisher angeführt, keine andere Wendung geben, so beweisen sie wahrhaftig nichts" (§ 13). „Derjenige Beweis, der den Preis erhielte, würde alsdann den Protestanten zur Beantwortung ausgeschlossen. Es müßte endlich doch einmal zum Schlusse kommen: Ob die Unfehlbarkeit einen Grund habe, oder nicht. Und alsdann würde der Friede bald geschlossen sein (§ 14)."

---

[1] In der „Vertheidigung" ist die Unfehlbarkeit nicht mehr in Frage gestellt, wie hier wohl nur methodisch, sondern in dem dargelegten Sinne fest behauptet.

Er persönlich sei zu unvermögend, einen solchen Preis auszusetzen. „Möchte sich doch ein Großer, ein Landesregent der leidenden Kirche annehmen, möchte er eine Akademie errichten und unter seinen Schutz nehmen!" (§ 15). In „süßer Schwärmerei" sieht er schließlich seine Akademie schon ihre wöchentlichen Sitzungen halten, Gutachten fertigen und verbreiten, Preise zuerkennen und so Schritte zum Frieden machen.

Wenn Beda vom Unionsprofessor auch sagt: „Er muß seine Waare nicht als unumstößliche Wahrheiten verkaufen, sondern nur Vorschläge thun, über die das Urtheil immer noch der Kirche vorbehalten wird" — so kann diese von ihm gewiß aufrichtig gemeinte Verbeugung gegen das kirchliche Lehramt doch nicht mehr viel an dem Eindrucke ändern: Sein Unionsprofessorenkonzil unter landesherrlichem Protektorat wäre dazu angetan, die Grundlagen der kirchlichen Verfassung neu auszuheben und schließlich gar die entscheidende Instanz für die regula fidei zu werden.

Beda sah in seinem Vereinigungseifer nicht, wie unkatholisch und unpraktisch zugleich sein „Erster Schritt" war.

Woher kam dieser Eifer? Beda verzichtet völlig auf eine historische Einleitung oder eine Anknüpfung an vergangene Unionsversuche [1], deutet aber in § 5 an, daß er dieselben kennt. Er wußte also wohl von Spinola, de la Lance und Bossuet, von Molanus, Leibniz und Abt Jerusalem. Er erwähnt auch „ganz neuerliche Versuche eines verdienstvollen und nur zu wenig bemerkten Schriftstellers, die wie es scheint ganz fruchtlos abgeloffen waren." Auf B. Stattler wird sich das kaum beziehen, eher auf Ulrich Mayr von Kaisheim. Daß der Unionsgedanke damals, freilich in sehr verschiedener Weise, viele Federn und noch mehr Gemüter beschäftigte, ist bekannt.

Es ist ersichtlich, daß Bedas „Erster Schritt" mehr in der Richtung auf Febronius zu geschah „ad reuniendos dissidentes in religione christiana", als in der Richtung Amorts [2] und Stattlers. Der damalige Zeitgeist war der Erzeugung von Unionsplänen ebenso günstig, als er ihrem Erfolge ungünstig sein mußte. Denn bei

---

[1] Darüber C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche 2 Bde. II (Leipzig 1836—1838) 408 wird Bedas „Erster Schritt" erwähnt.

[2] Über dessen Kritik der indifferenten Concordia Loeniana vgl. F. Friedrich, Beiträge zur Kirchengesch. des 18. Jahrh. Abh. d. k. b. Akad. d. Wiss. III. Kl. XIII (1876) 2, 115—120. Vgl. dazu einen Brief Muratoris an den z. Z. des Bischofs Joseph in Augsburg sehr einflußreichen Canonicus Bassi in Cod. lat. Mon. 1411 247.

vielen Philosophiegläubigen jener Tage erzeugte er einen alle bestimmte Religiosität nivellierenden Indifferentismus. In dieser Richtung arbeiteten auch die geheimen Gesellschaften der Freimaurer und Illuminaten, während auf politischem Gebiete die Toleranzgesetzgebung zur Forderung des Tages wurde. Statt nun diese zu begrüßen und zu fördern und den Sinn für bürgerliche Toleranz auch bei dogmatischer Trennung zu fördern, überstürzte sich der „Tolerantismus" der Aufklärungszeit in einigen Köpfen zu primitiver Religionsmengerei bei gleichzeitiger Verschärfung der Gegensätze im Zusammenleben der bestehenden Konfessionen, wie bei dem von Halle ausgehenden „Plane der vereinigten Religionslehrer" [1], oder wie bei Beda zu utopistischen Vereinigungsplänen.

Der Umstand, daß eine Gegenpartei immer noch auf Kontroverspredigten hielt und daß bei einigen nervöse Engherzigkeit, bei anderen gutgemeinter Übereifer das Schlagwort vom „Proselytenmachen" im Schwunge erhielt [2], hatte zur Folge, daß den Toleranz- und Unionsbestrebungen der oppositionelle Druck nicht fehlte, der nicht das Tempo aber das Temperament einer Bewegung erhöht.

Vergleichen wir aber Bedas Versuch mit den großangelegten Unionsverhandlungen zwischen Leibniz und Bossuet [3], so kommt uns freilich Bedas Unternehmen so klein vor wie etwa seine Broschüre neben Bossuets gesammeltem Briefwechsel.

Man wußte rasch, wer den „Ersten Schritt" gemacht habe. Wie F. X. Bronner berichtet [4], wurde er „bald als ein Werk von P. Beda durch dessen eigenhändiges Herumbieten und unvorsichtiges Geständnis bekannt". Der Autor hatte damit einen Weg betreten, der seine edle Sache nicht zum Ziele, seine Person aber in einen Irrgarten voll Verdrießlichkeiten führte [5].

---

[1] Vgl. Alois Merz: Höchstnötige Warnung an alle, sowohl protestantische als katholische Christen, vor dem grundverderblichen Religionsplane der sog. vereinigten Religionslehrer (Augsburg 1785). Über die Stellungnahme der „Würzb. Gel. Anzeigen" zum Unionsprojekt vgl. H. Schmidt, Gesch. d. kath. Kirche Deutschlands . . . München 1874, S. 93.

[2] Vgl. die Streitliteratur um Nikolai, speziell Bedas „Etwas an H. Nikolai".

[3] F. X. Kiefl, Der Friedensplan des Leibniz (Paderborn 1903).

[4] a. a. O. I 366.

[5] Die diesbezüglichen Verhandlungen spiegeln sich wieder in folgenden Akten des bischöfl. Ord.-Arch.: a) Visit.-Protokolle von 1778 und 1780. — b) In dem Faszikel: Mon. Donauw. N. 40 ist zu vgl. aus dem Rotulus . . . das Wahl- und Visit.-Geschäft des Ben.-Klosters Hl. Kreuz betr.: N. 9: Pro Memoria Rev.

Für die katholische öffentliche Meinung waren Bedas Vorschläge durch eine Gegenpredigt, die der berühmte Kontroversist auf der Domkanzel, Alois Merz, an Pfingsten 1778 hielt, als abgetan anzusehen. Doch hatten sie noch ein längeres Nachspiel im Kloster Hl. Kreuz. Wie aus dem Pro Memoria de Haidens vom 22. 10. 1778 hervorgeht, hatte Bedas Nachfolger im Priorat, P. Wunibald, beim Vikariatsoffizium die geheime Anzeige gemacht, daß Beda „jene bekannte Piece . . . . zum anstosse des Publikums verfertigt" habe. Nach Einvernehmen mit dem Statthalter reiste de Haiden nach Donauwörth, um im Rahmen einer Personalvisitation den „Ersten Schritt" näher zu untersuchen, und zwar ganz allein, damit „nur gar alle ombrage und lärmen vermieden werde."

Die Visitation vom 8. Sept. 1778 ergibt ein Bild, das um eine Linie freundlicher ist als das von anno 1769 und 1774. Noch immer liegt zwar die Disziplin in manchen Stücken darnieder; noch immer herrscht Unfriede zwischen einzelnen und eine allgemeine Spannung zwischen älteren und jüngeren Klosterinsassen.

Beda betreffend ist das Urteil im allgemeinen nicht ungünstig. Gegen ihn sagen aus P. Wunibald und P. Edmund [1]. Ersterer rechnet ihn zu den Leuten, „die von der Religion sehr seicht denken" und „ihr Vergnügen mehr in eiteln lutherischen Büchern als in der Ascesis" haben. P. Edmund beklagt sich, daß Beda „die jungen Leute in disciplina et doctrina in Grund und Boden hinein" verderbe; „überdies ist seine Aufführung auf der Pfarr skandalos gewesen und ist noch nicht viel besser". Der Visitator macht dazu die Interlinearglosse: „Weiß aber nichts sonderbares anzugeben." [2]

---

de Haiden das vorzunehm. Visitationsgesch. betr. de 22. Okt. 1778. N. 12: Protokollum: Die Vernehmung des P. Beda de 9. Sept. 1778. N. 14: Charta Visit. pro P. Beda. N. 18: Pro Memoria Rev. D. de Haiden die Aufstellung des P. Beda als Professoris theol. betr. de 8. Okt. 1779. N. 19: Gutachten des H. Herrn Statthalters Exzellenz die Promovierung P. Bedas ad Prof. theol. de 22. Okt. mit beygesetzter gnädigster Resolution hierüber de 30. Okt. 1779 betr. Außerdem: Bericht des H. Visitators Steiner vom 26. I. 1780 an den Churfürsten und der zugehörige „Vortrag" des Statthalters u. Generalvikars vom 20. I. 1780 mit zustimmendem Rescript von Clemens Wenzeslaus und einige Konzepte u. Briefe, in denen die gleiche Angelegenheit beiläufig erwähnt wird, ebendort. — c) Akten betr. P. Beda Mayr: 1. Underthänigstes Pro Memoria des Geheimer etc. Bezel über das . . . Werk „der Erste Schritt". 2. Extract einer Anklageschrift gegen Beda vom 29. Jan. 1779. 3. Unterthänigste Bemerkungen über beigeschlossenen Extract, von de Haiden, am 4. März 1779.

[1] Visit.-Protokoll 1778 ad 18 u. 20.

[2] Bei der Visit. 1769 lauteten seine diesbezüglichen Anklagen hauptsächlich

Bei dem speziellen Verhör bekannte Beda sich als Verfasser der Broschüre der „Erste Schritt". Er habe das Manuskript an Dr. Braun nach München geschickt, der es ganz gegen seine Absicht habe drucken lassen[1]. Als sonstige Schriften von ihm bezeichnet er u. a. „Das Päckchen Satiren" und das Büchlein über die deutsche Messe. Was er auf die Fragen nach der Druckerlaubnis vorbringt, sieht Ausreden ähnlich.

Darnach stellt der Visitator an ihn eine Reihe konzentrisch formulierter Fragen über die Lehre von der einen wahren, sichtbaren, unfehlbaren Kirche. Mehrere davon sind auf gewisse Sätze im „Ersten Schritt" zugeschnitten. Bei der Frage über die Unfehlbarkeit der Kirche in der Verkündigung, daß eine Lehre von Gott geoffenbart sei, scheint Beda sich innerlich mit seiner Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung salviert zu haben, wie er sie in seiner „Vertheidigung" und „Apologie" immer wieder darlegt.

Der Visitator, der ja überhaupt Sympathie für Beda hegte[2], war mit den Antworten zufrieden. Man sieht es dem „Ita teneo" vor Bedas Unterschrift allerdings nicht an, daß es mit zitternder Hand geschrieben ist. Aber de Haidens Pro memoria vom 22. X. 1778 läßt uns sehen, wie ergriffen und aufgeregt der optimistische Schrittmacher innerlich war, als mit seinem Unionstraume für Millionen Getrennter seine eigene Seele vor den Konfliktsfall mit seiner Kirche gestellt war. De Haiden betont darin die Zerknirschung Bedas und sein Versprechen, sich „bloß nach dem urtheile und befehle seiner Oberen und eines hohen Ordinariats zu verhalten." Von einem Widerrufungsschreiben, wozu er bereit war, wurde nachmals abgesehen. Der Visitator begnügte sich mit einer

---

auf Verkehr mit Protestanten und Schuldenmachen. Der schon erwähnte Extrakt des Klagelibells vom 29. I. 1779 beziffert Bedas Schulden auf 800 fl. Es handelt sich dabei um eigenmächtige Büchereinkäufe Bedas, die schließlich der Bibliothek zu gute kamen. Vgl. die diskrete Andeutung Königsdorfers a. a. O. III 462 und das Lob des Totenrotels über Bedas Verdienste um die Bibliothek, über deren mangelhafte Ergänzung unter Abt Cölestin I. noch bei den Visitationen von 1769 und 1774 Klagen laut geworden waren. Vgl. auch Vorrede zur „Vertheidigung" I S. XXV.

[1] ad 9: Prorsus contra meam intentionem et scopum impressionem procuravit D. Braun.

[2] R. Stölzle a. a. O. 76 über die Freundschaft zwischen Sailer, Beda Mayr und de Haiden. Dort findet man auch mehrere an Beda anklingende Sätze, die später auch de Haiden zum Vorwurfe gemacht wurden.

ernstlichen Vermahnung in separata charta Visitationis, die aber in wohlwollender Weise Öl auf die Wunde goß durch Hinweis auf die mögliche Erreichung einer theologischen Professur.

,,Pro Memoria" und Charta fanden die Genehmigung des Statthalters, der de Haiden selbst mit der Publikation beauftragte. Dieselbe erfolgte am 19. XI. 1778, worauf de Haiden ,,unter sehr wahrscheinlicher Anhoffung einer guten Wirkung dieses Geschäftes" die Rückreise antrat.

Mit dem Vorgehen de Haidens erklärt sich einverstanden das Konzept eines ,,Pro Memoria" des geheimen Rates Bezel an den Kurfürsten Clemens Wenzeslaus. Er empfiehlt, das sehr anstößige ,,wercklein" und ähnliche anonyme ,,Schartequen" in dem ganzen Bistumb sub poena censurae zu verbieten. Die Person des Autors aber sei zu schonen, wie ja auch ,,der pabstliche Stuhl selbsten vor einigen Jahren in einem gleichen fall mit dem beyspihl vorausgegangen", wornach die causa eines Religiosen von Kaisersheimb[1] ,,ehenter mit gelindigkeit tractieret werden solle, als widrigenfalls zu förchten wäre, daß . . . . vielleicht der author selbst zur Desperation und Apostasie verleitet werden möchte". Mit Rücksicht auf die bekundete reumütige Gesinnung sei er nicht dafür, daß man ihn ,,von der Professur der Philosophie, welche eben nach der heutigen Lehrart keine so große connexion mehr mit der Theologie hat, abziehen, etwa gar incarcerieren oder zur öffentlichen Recantation anhalten" solle. Da der Autor nicht bekannt sei, könnten manche hinter dem ,,Mönche" einen verkappten Protestanten vermuten, jedenfalls sei das Ärgernis tecto nomine nicht so groß.

Zur Sache selbst übergehend, tadelt er es, daß Beda die Unfehlbarkeit der Kirche in Frage gestellt habe, und erörtert ,,gewise schrancken und bedingnissen" der Definitiones conciliorum generalium et Pontificum ex cathedra loquentium unter Hinweis auf das Constantinopolitanum II, den Dreikapitelstreit, die Honoriusfrage u. a. Schließlich empfiehlt er nochmals den Druck von derlei ,,Piecen" zu verhindern und deren Verfasser ,,exemplarisch zu bestrafen", für diesmal aber den Autor noch zu schonen.

Aus dem Bericht des Generalvisitators Steiner vom 26. Jan. 1780 geht hervor, daß Domprediger Alois Merz in zwei privaten

[1] Offenbar ist Ulrich Mayr gemeint. Vgl. über ihn L. Reindl in Stud. u. Mitteilg. z. Gesch. d. Bened.-Ordens N. F. 5 (1915) 124.

Unterredungen mit ihm die Meinung vertrat, es würde das „Publicum keine bässere Satisfaktion erhalten, als wann P. Beda von dem H. Ordinariate angehalten würde, eine solche Schrift herauszugeben, wodurch jedermann erkennete, daß Beda von seinem ersten Schritt abgehe und saltem per huiusmodi scriptum seinen begangenen fehlschritt revociere.“ Beda selbst hatte, wie erwähnt, bei der Visitation von 1778 sich zu einem derartigen Widerruf bereit erklärt. Er sagt darüber in der Apologie S. 130: „Meine schriftliche Erklärung des ersten Schrittes wurde angenommen und sogar (!) die Erlaubniss erteilt, daß ich sie drucken lassen dürfte, welches hernach nur darum unterblieb, damit der ganze Lärmen wieder auf einmal unterdrucket würde.“ Mit einer Art dankbaren Hochgefühles sagt er dort aus seiner ruhigen Stellung von 1790 heraus: „So geschah es denn, daß mier weder zuvor etwas gedrohet wurde, noch hernach etwas Schlimmes widerfuhr.“

In den Jahren 1778, 1779, 1780 war jedoch seine Stimmung sehr niedergedrückt. Er lebte nach seiner und anderer Aussage wie ein Einsiedler im Kloster auf seiner Zelle. Wiederholt beklagte er sich bitter darüber, daß er, wie er meinte, ein dem Kloster unnützes Leben führen müsse, wenn es seinen Gegnern vollends gelinge, ihn von seinem Lehramt zu verdrängen.

In Wirklichkeit gelang es denselben aber nicht. Mit Datum vom 29. I. 1779 aus München wurde bei der fürstbischöflichen Kanzlei wieder eine offenbar von der Partei der Patres Edmund und Mang ausgehende Klage eingereicht, worin unter allerlei z. T. offensichtlich gehässigen Vorwürfen gegen Beda dagegen Beschwerde erhoben wird, daß diesem „gefährlichen, die Kezerei liebenden Manne auch die Tradierung der Theologie . . . . anvertraut werde.“ Der ganze Konvent schwebe in Gefahr „Intuitu dieses ziegel- vielleicht auch schon religionslosen Mannes, der viele fautores und protectores zählet. Jener verschreyte [1], auf vielen Kanzeln refudierte, sehr gefährliche P. Beda “solle „vielmehr von denen Lutherischen Gränzen hinweck tiefer in das Bayerland, in ein wohldiszipliniertes Kloster . . . permutiret werden.“ [2]

In seinen vom 4. März 1779 datierten „Bemerkungen“ zum

---

[1] Solches „Verschreyen“ besorgte mit besonderem Eifer P. Urban, vom Donauwörther Kapuzinerkloster.

[2] Bei der folgenden Visitation 1780 stimmten alle Patres darin überein, daß kein Friede werden könne, solange P. Edmund und P. Mang im Konvente seien, weshalb ersterer nach Ottobeuren „permutieret“ wurde.

„Extract" obiger Klage nimmt de Haiden unsern P. Beda nachdrücklich in Schutz und verneint die Voraussetzungen zu einem behördlichen Einschreiten gegen ihn, da man zudem nicht einsehen könne, was er den fratribus in studio physices experimentalis für böse Prinzipien beibringen könne. Als Lehrer der Theologie aber sei Beda gar nicht in Aussicht genommen, da die jungen Kleriker in Zukunft zum Studium nach St. Gallen und St. Blasien geschickt würden.

Aber noch im Jahre 1779 kam von Abt Gallus eine Eingabe, es möchte die Aufstellung des P. Beda als Lehrers der Theologie im Interesse des Klosters genehmigt werden. Er werde zum Vorlesen nur die vom Ordinariate vorgeschriebenen Autores gebrauchen und die Disputationsthesen jeweils vorher approbieren lassen.

Unter diesen Voraussetzungen befürwortete ein Pro Memoria de Haidens vom 8. X. 1779 die Genehmigung des Ansuchens. Aber Weihbischof Joh. N. Umgelter gab dazu am 22. Oktober ein gegenteiliges Gutachten ab, worauf mit Datum vom 30. Oktober die von Geh. Rat Bezel geschriebene, vom Kurfürsten Clemens Wenceslaus unterschriebene negative Entscheidung erfolgte.

Inzwischen aber hatte P. Beda die Vorlesungen schon begonnen. Abt Gallus wurde nochmals mit einer Eingabe in Augsburg vorstellig, es möge wenigstens dieses Jahr noch gestattet werden, daß P. Beda die Theologie doziere [1]. Da darauf lange keine Antwort kam, beruhigte er sich mit dem Satze: Qui tacet, consentire videtur.

Nun kam aber Generalvisitator Steiner und begann am 13. Jan. 1780 eine neuerliche Visitation. In seinem Legitimationsbrief stand der strikte Auftrag, daß „Beda von der theologischen Kanzel sogleich und ohne weitere Anfrag abgesezet werden solle." Indessen lautete die Aussage des Konventes über ihn so günstig, und Abt Gallus trat so nachdrücklich für seine Belassung wenigstens für das laufende Schuljahr ein, daß auch Steiner in seinem Berichte vom 26. I. 1780 ein Nachsehen befürwortete, freilich mit der Auflage, daß Beda alle 2 Monate seine Skripta einsenden und der Abt seine bisherige Überwachungsmethode fortsetzen solle.

Bei dieser Gelegenheit hatte Beda, der nach dem Berichte ganz zurückgezogen auf seiner Zelle dem Studium lebe, und bei der Visi-

[1] Welchen Jubel die Fortsetzung seiner Vorlesungen bei seinen Schülern erregte, schildert Bronner a. a. O. I 370.

tation „ganz betrübt und niedergeschlagen war", „mit aller Sanftmut seine Manuscripta an die Visitationskommission übergeben." Darunter waren auch eine Reihe von Thesen sub titulo „demonstratio catholica". Der Generalvisitator zeigte sie später in Augsburg dem Dillinger Professor und Prokanzler Schneller, der auf den ersten Blick keine wesentlichen Bedenken erhob. Indessen fiel das, nicht in der Begründung, aber im Resultat übereinstimmende Gutachten der Dillinger Fakultät über dieselben so ablehnend aus, daß unter dem 22. III. 1780 von Ehrenbreitstein die fürstbischöfliche Weisung kam, es sei „in sothaner Gemäßheit nicht nur die Druckbeförderung, sondern auch die bloße Defension dieser sehr anstößigen thesium inner den privat-Ringmauern deß Klosters von Vicariatswegen zu inhibieren."

In das gleiche für Beda kritische Jahr 1780 fallen Verhandlungen über Bedas Leichenrede auf den Fürsten Johann Alois von Oettingen. Sie finden sich bei den S. 203 Anm. 5 sub b und c erwähnten Akten. Darunter ist die für Beda günstige Reflexio theologico-juridica des Geh. Rates Bezel von toleranzgeschichtlichem Interesse.

Zur Geschichte der Predigt.

Von

Exz. Dr. **Paul Wilhelm von Keppler,** Bischof von Rottenburg.

Wer im Beruf eines akademischen Lehrers und Gelehrten die schon ziemlich einsame Höhe der Siebziger erreicht hat ohne a. D., ohne daß ihm der Atem ausgeht und Kopf und Fuß den Dienst versagen, mit einem Kräftemaß, das noch zum Weiterwandern und Höhersteigen ausreicht und einladet, der hat wohl ein Recht, auf dieser Höhe zu rasten und mit Befriedigung und mit Dank gegen Gott hinabzublicken auf den zurückgelegten Weg. Er mag ihn im Geist noch einmal durchwandern, Halt machen bei den literarischen Denksteinen, die er durch seine Werke sich selbst gesetzt, und mit noch reinerer Freude die lebendigen Zeugen seiner Lehrtätigkeit an sich vorüberziehen lassen, die Generationen von Schülern, von denen nicht wenige inzwischen selbst Meister und Lehrer geworden sind.

Hochmütig und übermütig wird ihn diese Rückschau und Heerschau nicht machen, falls er bis dahin sich freizuhalten wußte von der Standespsychose, dem Dünkel. Er wird auf der Stufe der Siebziger noch klarer erkennen als zuvor, daß weit mehr ist, was er nicht weiß, als was er weiß, mehr, was er nicht zustande brachte, als was ihm gelang. Er wird an seinem Lebensweg nicht bloß den Denksteinen seiner Werke und Wirksamkeit begegnen, sondern auch vielen Leichensteinen von Plänen und Entwürfen, die einstmals mit Eifer und Liebe gehegt wurden, aber nie zur Lebensfähigkeit gediehen sind.

An ein solches Grab möchte ich den Siebziger führen, für den dieses Buch eine Ehrengabe sein soll. Wir haben beide Grund, mit Wehmut darauf hinzublicken, denn es war unser gemeinsamer Plan, der hier begraben liegt. Da wir noch jung waren, beschäftigte uns viel der Gedanke, unsere gemeinsame Arbeit namentlich auch der Geschichte der Predigt zuzuwenden. Ich hatte auf meinem ersten

definitiven Seelsorgsposten in Cannstatt einen ersten Versuch gewagt mit einem Beitrag zur Passionspredigt des Mittelalters, der 1882, S. 283 ff., und 1883, S. 161 ff. im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft erschien. Eben hatten wir uns verabredet, den Passauer Prediger Paul Wann in Behandlung zu nehmen, da traten an mich durch Übernahme der neutestamentlichen Professur in Tübingen andere Aufgaben heran, die auf Jahre die homiletischen Pläne zurückdrängten, während der Freund durch die Übersiedlung von Passau nach München und durch wichtigere Arbeiten (die neue Auflage der Hefeleschen Konziliengeschichte und die Herausgabe eines eigenen Lehrbuchs der Kirchengeschichte) jenem Gebiet ferngehalten wurde. Ich selbst konnte nur mehr in der Theologischen Quartalschrift Beiträge liefern zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage (1892) und für das Kirchenlexikon (1889 und 1897) die Artikel Homiletik und Predigt mit gedrängtem geschichtlichen Überblick, während der Freund sich darauf beschränken mußte, in einer Neubearbeitung des 23. Bandes von Rohrbachers Universalkirchengeschichte und in seinem eigenen Handbuch die Geschichte der Predigt zu berücksichtigen und durch die kritische Ausgabe der Libri tres de institutione clericorum von Rabanus Maurus (1900) auch der Geschichte der Homiletik einen Dienst zu erweisen.

Wir beide bedauern, daß es uns nicht möglich war, auf diesem Gebiet mehr zu leisten. Wir sind noch heute der Überzeugung, daß es in seiner Bedeutung unterschätzt wird. Es ist ein ergiebiges Land, das in seinen Tiefen Erz-, Silber- und Goldadern birgt. Sobald es von genügenden Arbeitskräften in richtiger Weise an- und abgebaut würde, könnte es nicht nur die Homiletik, sondern auch die Kirchengeschichte, die Kulturgeschichte, die Literaturgeschichte bereichern. Man hat es bisher kaum genügend beachtet, daß denn doch die Predigt ein gewichtiges Wort mitzusprechen hat bei Beurteilung des religiös-sittlichen Standes einer Periode, wenn auch freilich ihr Zeugnis diskret verwertet sein will. Die Literaturgeschichte tut sehr unrecht daran, die Predigt im allgemeinen als minderwertigen Ausschuß zu behandeln; Baumgartner verwertet sie in seiner Geschichte der Weltliteratur. Wieviel kostbares Material für die Kulturgeschichte liegt in den alten Predigtmanuskripten, in der ganzen homiletischen Literatur noch verborgen! Janssen und Michael sind eigentlich die ersten, die aus dieser Quelle zu schöpfen verstanden. Für uns Katholiken kommt noch ein weiteres Interesse hinzu — das apologetische. Gründliche For-

schungen auf diesem Gebiet würden zur Revision mancher wegwerfenden Urteile über katholisches Predigtwesen, auch über das kirchliche und religiöse Leben gewisser Perioden zwingen.

Nun fehlt es ja allerdings nicht an Bearbeitungen der Geschichte der Predigt. Wir haben Gesamtdarstellungen (Linsenmayer, Nebe, Rothe, Cruel, Marbach, Albert, Zezschwitz, Hering) und gedrängte Übersichten in Handbüchern der Homiletik (Achelis, Krieg) und in den theologischen Enzyklopädien (Kirchenlexikon [2] und Protestantische Realenzyklopädie [3], Artikel Predigt). Den Überblick hätten wir und Übersichten genug; eine bessere Einsicht und ein tieferer Einblick fehlt noch. Die bisherige Forschung bedarf nicht bloß der Ergänzung, sondern auch sorgfältigster Nachprüfung der Urteile und Resultate. Die zusammenfassenden Darstellungen waren eigentlich alle verfrüht, weil die Einzelforschung noch zu wenig vorgearbeitet hatte.

Am besten sind wir wohl verhältnismäßig orientiert über die Predigt der Väter und der Väterzeit, dank namentlich auch der eifrigen Mitarbeit der Patrologie. Hier ist auch die Zahl der homiletischen Monographien erfreulich groß. Origenes (Redepenning, Bassermann), die drei Kappadozier (Probst), Gregor von Nyssa (Donders), Chrysostomus (Rivière, Ackermann, Albert), Ambrosius (Förster), Augustinus (Bindemann, Brömel, Donders) haben als Prediger eingehende Darstellung und Würdigung gefunden. Doch wäre auch über diese noch manches zu sagen, und noch manche andere Predigergestalten jener Jahrhunderte würden es verdienen, ins volle Licht gerückt zu werden.

Für die Geschichte der mittelalterlichen Predigt war Cruel bahnbrechend. Man staunte über die Fülle von homiletischem Material, das sein Sammelfleiß zutage förderte, selbst aus Jahrhunderten, in welchen man bisher kaum eine Predigttätigkeit vermutet hatte. Auch sein Bestreben, im ganzen der Predigt des Mittelalters gerecht zu werden, verdient Anerkennung. Aber seine Arbeit hat im Grund doch nur den Wert einer Vorarbeit. Sein handschriftliches und gedrucktes Material bedarf noch sehr nicht bloß der Ergänzung, sondern auch erneuter gründlicher Durcharbeitung. Seine Werturteile sind unzuverlässig; seine allgemeinen Urteile mitunter bloß unberechtigte Verallgemeinerungen.

Das trifft nicht bloß ihn, sondern alle ähnliche Versuche zusammenfassender Darstellung (meine Übersicht im Kirchenlexikon selbstverständlich nicht ausgenommen). Die richtige Geschichte

der mittelalterlichen Predigt kann erst geschrieben werden, wenn einmal der ganze noch vorhandene Bestand möglichst vollständig inventarisiert und gründlich verarbeitet ist, namentlich in Monographien über die bedeutenderen Meister und über einzelne Perioden. Von besonderer, namentlich apologetischer Bedeutung wäre eine genaue Untersuchung des Standes der Predigt unmittelbar vor der Reformation. Hier ist noch eine Fülle von Material gar nicht registriert und berücksichtigt. Die protestantische Forschung aber konnte der Versuchung nicht widerstehen, gerade hier den Tiefpunkt der Predigt anzusetzen aus durchsichtigen Gründen. Mustergültige Vorarbeiten sind: Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in den letzten Zeiten des Mittelalters (1900); Siebert, Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Gesch. des deutschen Volkes VI 1, 1907).

Während wir über die Predigt des Mittelalters immerhin viel wissen und uns im allgemeinen ein Urteil bilden können, liegt die katholische Predigt des 16.—19. Jahrhunderts fast völlig im Dunkel. So war es der protestantischen Forschung ein leichtes, die Predigt dieser Zeiten als minderwertig abzutun und die großen französischen Meister, denen man die Achtung nicht versagen konnte, wie einsame Höhen erscheinen zu lassen, die ganz unvermittelt aus sumpfigen Niederungen aufragen. Tiefere Forschung wird den Nachweis erbringen, daß diese Predigt nicht so dürftig war wie deren Kenntnis bei den heutigen Gelehrten. Eine objektive Darstellung würde in vielen Punkten zur Ehrenrettung. Gerade hier wäre auch die kulturgeschichtliche Ausbeute nicht gering; aus den Predigtbüchern könnte in die dunklen Zeiten des Dreißigjährigen Krieges, des Hexenwahns, der Aufklärerei etc. mancher aufhellende Strahl geleitet werden. Die Quellen fließen hier überreich, die Literatur ist fast unübersehbar. Schwierig ist nicht das Suchen, nur das Sichten, und der Meister müßte sich zeigen in der Beschränkung, im Finden und Hervorheben des wirklich Bemerkenswerten und Bedeutenden. Und dessen ist mehr, als manche meinen. Nur fast völlige Unkenntnis kann ein Urteil über die katholische Predigt des 19. Jahrhunderts wagen, wie es in der neuesten Auflage der Protestantischen Realenzyklopädie XV 747 zu lesen ist. —

Von allen diesen noch ungelösten Aufgaben hofften wir beide, der, von dem, und der, für den dieses geschrieben wurde, viribus unitis einiges wegarbeiten zu können. Aber es war uns bisher nicht

möglich und — müssen wir im Hinblick auf die Zahl 70, die der eine erreicht hat, der andere bald oder nicht erreichen wird, seufzend hinzufügen — es ist uns nicht mehr möglich. Wir müssen den Jugendplan endgültig begraben. Ich hätte aber den Freund bei diesem festlichen Anlaß nicht an dieses Grab geführt, wenn nicht auch hier Hoffnung wäre auf ein Auferstehen, wenn nicht gerade dieser Anlaß günstig wäre, um junge Kräfte zu werben für die Arbeit, die unsern Händen entsinkt.

So klingt diese Betrachtung aus in einen Aufruf zweier Alten an die jüngere Generation, im Aufruf zur Arbeit auf dem noch allzuwenig bebauten Gebiet der Geschichte der Predigt. Die geborenen und berufenen Forscher sind hier die Geistlichen; namentlich auch die Geistlichen auf dem Land könnten da mitarbeiten, weil dieses Studium keinen großen gelehrten Apparat erfordert und weil es immer zugleich der eigenen Predigtpraxis zugute kommt. Der Aufruf wird aber vielleicht mehr Gehör finden, wenn wir einige methodische Weisungen folgen lassen, Richtlinien, die sich uns nach und nach ergaben in manchen Unterredungen und aus eigenen Erfahrungen, und die zeitraubendes Suchen und Experimentieren ersparen und eine einheitliche Methode dieser Forschung anbahnen können.

1. Von Gesamtdarstellungen und allgemeinen Übersichten sollte für geraume Zeit ganz abgesehen werden. Man kommt mit ihnen nicht wesentlich weiter. Viel verdienstlicher ist vorerst die Einzelforschung und Kleinarbeit. Als Grundlage für Weiterforschung wäre vor allem erwünscht eine recht genaue, zunächst rein bibliographische Inventarisierung des vorhandenen Materials. Auch diese Arbeit ist teilbar und zerlegbar nach Perioden und könnte von mehreren gleichzeitig in Angriff genommen werden. Man beginne mit dem nachpatristischen, frühmittelalterlichen homiletischen Handschriftenmaterial.

2. Erwünscht wären ganze Reihen von Monographien über Prediger von Namen und Einfluß aus allen Jahrhunderten. Vorbilder: die oben zitierten Schriften über einzelne Kirchenväter; ferner: Franz, Drei Minoritenprediger; Jostes, Johannes Veghe, ein deutscher Prediger des 15. Jahrhunderts; Brandt, Johannes Ecks Predigttätigkeit u. a. Sodann Einzelstudien über alte homiletische Theorien und Lehrbücher; manche handschriftliche sind noch gar nicht verwertet. Auch gewisse sachlich und zeitlich abgegrenzte Kategorien von Predigten könnten für sich behandelt

werden; z. B. die mittelalterliche Passions- und Heiligenpredigt; die Türken-, Kriegs-, Kreuzzugs-, Hexen- und Pestpredigten. Aus solchen Studien könnten organisch herauswachsen Bearbeitungen einzelner Zeiträume; vgl. die oben zitierte Schrift von Landmann; ferner Pfleger, Zur Geschichte des Predigtwesens in Straßburg vor Geiler von Kaysersberg; Hefele, Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien u. a.

3. Eine gerechte Beurteilung eines Predigers oder der Predigt einer Periode ist nicht möglich ohne Bekanntschaft mit der derzeitigen homiletischen Theorie und Praxis überhaupt, ohne eine gewisse Kenntnis der damaligen religiösen, sittlichen, sozialen Zustände. Zu manchen Eigenheiten der mittelalterlichen Predigt liegt der Schlüssel in den homiletischen Traktaten.

4. Bei Predigten der früheren Jahrhunderte, namentlich auch den mittelalterlichen, ist zunächst zu untersuchen, welches die Art und Form ihrer Wiedergabe ist. Ganz wörtliche Wiedergaben der Predigten, wie sie gehalten wurden, sind in jenen Zeiten selten, schon weil auch deutsch gehaltene Predigten regelmäßig lateinisch konzipiert und niedergeschrieben wurden. So konnte sich der unsinnige Aberglaube bilden, der kaum mehr auszurotten war, man habe im Mittelalter auch dem Volk lateinisch gepredigt, also in einer Sprache, die es nicht verstand.

5. Manche Niederschriften und Publikationen von Predigten gingen nicht von den Predigern aus, sondern von den Zuhörern, auch von Laien, denen mitunter das volle Verständnis und die hierzu erforderliche Bildung fehlte. Es gab aber auch Prediger, die ihre Predigten herausgaben nicht so, wie sie gehalten worden waren, sondern schulmäßig umredigiert, mit allerlei Illustrations- und Amplifikationsstoff bereichert und erweitert zu homiletischen Hilfsbüchern und Muster- und Materiensammlungen für die Prediger und den Predigtunterricht. Auch das wurde viel zu wenig beachtet. Man verstand daher diese oft unförmlich langen, stoffübersättigten homiletischen Traktate gar nicht und wunderte sich, wie dem Volk solches geboten werden konnte; daher die oft wiederholten Prädikate für einzelne Prediger oder die mittelalterliche Predigt überhaupt: abstrakt, scholastisch, trocken, unfruchtbar, schwerfällig, umständlich breit etc. Die ganze Monographie Plitts über Gabriel Biel ist verfehlt schon im Ausgangspunkt, weil er meint, Biel habe seine Predigten so gehalten, wie er sie herausgab, und doch läßt seine Predigtsammlung darüber gar keinen

Zweifel, daß sie zum Studium und Gebrauch für die Prediger angelegt und herausgegeben worden.

6. Bei Beurteilung von Predigten, namentlich der früheren Jahrhunderte, ist wohl darauf zu achten, vor welchem Auditorium sie gehalten wurden. Man hat im Urteil über die mittelalterliche Predigt oft fehlgegriffen, weil man nicht unterschied zwischen Ansprachen an Kleriker und Klosterleute und eigentlichen Volkspredigten, zwischen Predigten für das Landvolk und für ein städtisches Publikum, untermischt mit zahlreichen scolares und clerici etc.

7. Welches ist der Maßstab für Wertung eines katholischen Predigers und katholischer Predigten? Zweifellos das Dogma, die Lehre der Kirche, die Beziehung zur Heiligen Schrift, der Kontakt mit der Liturgie, mit dem Kirchenjahr und mit dem kirchlichen Leben wie mit den Bedürfnissen der Zeit und des Auditoriums; in formeller Hinsicht die Gesetze der Rhetorik und Homiletik. Das ist der objektive Maßstab; der Kritiker darf ihn nicht unter der Hand vertauschen mit dem subjektiven seiner eigenen Weltanschauung und seiner eigenen homiletischen Art. Das führt zu ungerechten Urteilen.

8. Die vorreformatorische Predigt wird auch in Zukunft wie bisher gemeinsames Arbeitsgebiet für protestantische und katholische Forschung sein. Die protestantischen Forscher waren bisher zahlreicher und haben mehr geleistet. Doch wurde die nötige Objektivität nicht immer gewahrt. Mitunter wurde geradezu der protestantische Maßstab an die katholische Predigt angelegt, was sinnlos ist. Wenn wir ausnahmsweise die protestantische Predigt zu beurteilen haben — wir werden es ohne besonderen Grund nicht tun —, so würden wir an sie nicht den spezifisch katholischen Maßstab anlegen, sondern den allgemein christlichen und biblischen; wir wünschten ein gleiches vice versa. Am besten würde aus den protestantischen Handbüchern und Übersichten von der Reformation an die katholische Predigt ganz ausgeschaltet. Urteile wie das oben zitierte in der Protestantischen Realenzyklopädie gereichen der vielgerühmten Gründlichkeit und Objektivität der heutigen wissenschaftlichen Forschung nicht zur Ehre.

9. Das Recht, über einen Prediger und ein Predigtwerk zu urteilen und gar abzuurteilen, muß in jedem einzelnen Fall erst erworben und verdient werden durch gewissenhafte Prüfung und gründliche Lesung. Dagegen ist eben viel gesündigt

worden. Die Mehrzahl der Werturteile der bisherigen homiletischen Geschichtschreibung beruht auf Stichproben, auf flüchtigen Einblicken und Eindrücken oder auf nicht immer gerechtfertigtem Vertrauen auf das Urteil der Vorgänger oder Vorarbeiter. Der Fall wird selten so liegen, daß man schon nach kurzer Lektüre sich völlig klar ist über Wert oder Unwert; für die Regel muß ein eigentliches Sicheinlesen verlangt werden. Wichtigere Werke wird man mehrmals lesen müssen; denn es ist kaum möglich, alle in Betracht kommenden Gesichtspunkte (Inhalt, Anlage, dogmatischer und moralischer Gehalt, rednerische Form, kulturgeschichtliche Momente etc.) gleichzeitig im Auge zu behalten. Diese Lesearbeit ist gewiß keine kleine Geduldprobe, aber wer dieser nicht gewachsen ist, bleibe solchen Studien fern; wer sie besteht und seine Pflicht tut, kann dann mit gutem Gewissen sein Urteil abgeben, er wird sich auch meist in irgendeiner Weise belohnt finden und fühlen. Es geht hier wohl mitunter, wie St. Augustin einmal sagt: Schaut man aus der Ferne auf die Tenne, so sieht man nichts als Stroh; wenn man nicht genauer zusieht, mit der Hand zugreift, mit dem Hauch des Mundes scheidet, so kommt man nicht auf die wertvollen Getreidekörner (Enarr. II in ps. XXV, nr. 5). Man wird auch hier manches gute Korn finden, wo man es nicht erwartete; findet man aber wirklich nichts als Stroh, dann hat man ein volles Recht, es Stroh zu nennen.

Das Recht der Militärseelsorge in der Karolingerzeit.

Von

Hochschulprofessor Dr. **Albert Michael Koeniger** in Bamberg.

Es war eine religiöse Tat von der größten politischen Tragweite, als der heidnische Fürst und Führer der Franken Chlodowech, wahrscheinlich am Weihnachtstag des Jahres 496, die christliche Taufe nahm. Dieser folgenreiche Schritt vereitelte nicht nur die pangermanische Politik des Ostgotenkönigs Theoderich mit dem Ziele der Arianisierung des Frankenreichs und der Verbindung sämtlicher germanischer Staaten gegen Byzanz, vielmehr verhinderte er auch für immer den religiösen Zwiespalt zwischen der einheimischen katholischen Bevölkerung Galliens und den fränkischen Eroberern. Ja mehr noch: da alle namhaften Herrscher des Abendlandes damals entweder heidnisch oder arianisch waren, so ist Chlodowech zugleich zur ragenden Säule der Orthodoxie und zum Schirmherrn des Katholizismus dortselbst geworden, und dieselbe Stellung ist seit jenen Tagen seinen Nachfolgern, den Merowingern, hernach den Karolingern, wie weit sich auch ihre Herrschaft allmählich ausdehnte, auf lange Jahrhunderte hinaus geblieben [1]. Dabei war das Verhältnis zwischen den kirchlichen Organen und den weltlichen Regenten ein durchaus ungleichartiges, nicht etwa wie das einer Verbrüderung. Die päpstliche Autorität kannte und anerkannte man nur als ideelle Macht und Obergewalt. Von den Bischöfen und Geistlichen des Landes forderten die Könige all die Pflichten, wie solche auch die übrigen Großen und Getreuen des Reichs zu leisten hatten, weil die Kirchen von ihnen mit zahlreichen Gütern und Rechten ausgestattet wurden. In allen kirchlichen Fragen sprachen die Herrscher, nicht die Bischöfe das letzte

[1] Vgl. Näheres bei A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I [4] (Leipzig 1904) 114 ff.; hier über Chlodowechs Taufe insbesondere 595–599; G. Pfeilschifter, Theoderich d. Gr. (Mainz 1910) 56 f.

Wort. Kurz, der christliche Organismus im Frankenreich war Landeskirche im räumlichen, Staatskirche im rechtlichen Sinn [1].

Indes mit der Begünstigung der Kirche hielt die Christianisierung der heidnischen Massen nicht gleichen Schritt, was leicht verständlich ist, da die Annahme des Christentums von oben herab sich durchzusetzen hatte. Auch haben sich die weltlichen Großen selbst oft wenig genug um die tatsächliche Beachtung der christlichen Sittenvorschriften gekümmert. So konnte man zwar die katholische Religion als die herrschende des Landes bezeichnen; aber trotz mannigfacher Zeugnisse wahrer Frömmigkeit und trotz aller der 30 auf Besserung bedachten Synoden im 6. und bis zu Beginn des 7. Jahrhunderts muß man doch im allgemeinen von einer sittlichen Verwilderung sprechen. „Vor allem eignet die leidenschaftliche Gewalttätigkeit der Zeit den Geistlichen ebenso wie den Laien“, und ein großer Teil des Klerus „erhob sich in nichts über das sittliche Niveau der Zeit“ [2]. Am ehesten konnte man noch über die Klöster des 6. Jahrhunderts Rühmliches sagen, zumal da seit dessen Ende durch die iro-schottische Einwanderung ein auffrischendes Element hereinkam. Ganz zum Schlimmen wandten sich hingegen die Dinge, als nach Dagoberts Tod (639) bei der Bedeutungslosigkeit der folgenden Merowingerkönige die Großen um den Alleinbesitz der Macht im Reiche zu streiten begannen. Der Sieg Pippins des Mittleren bei Tertri (unfern Péronne) 687 beendigte die Regierungskämpfe und begründete die Herrschaft der Karolinger zunächst noch neben der Scheinherrschaft der Merowinger. Allein die allgemeine Sittlichkeit hat davon, wie begreiflich nach so schweren Zeiten, vorläufig nichts gewonnen; selbst in die Klöster zog die Verderbnis ein, und den regierenden Hausmeier bedrückten bei aller persönlichen Frömmigkeit und Schenkungsfreude andere Sorgen als solche für die Kirche [3]. Deren inneren Nöten zu steuern war auch Pippins Sohn und Nachfolger Karl

---

[1] Vgl. Hauck, Kirchengeschichte I [4] 131—167; II [4] 32—54 206—285; H. v. Schubert, Staat und Kirche von Konstantin bis Karl d. Gr. (Ak. Festrede, Kiel 1906) 13—18; derselbe, Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs (München 1912) 132—156; A. Werminghoff, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter (Leipzig 1913) 12; J. B. Sägmüller, Kirchenrecht I [3] (Freiburg 1914) 52 f.; Stutz, Kirchenrecht [2] (1914) 298 f.

[2] Hauck, Kirchengeschichte I 213, 216; hier überhaupt 168—239.

[3] E. Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern (Stuttgart 1896) 31—34; Hauck I 400—407.

Martell († 741) nicht gewachsen, trotzdem er öfter und nachhaltiger mit den kirchlichen Verhältnissen sich beschäftigte als sein Vater. Retter des Reichs und der christlich-germanischen Kultur gegenüber dem Islam, ist er Retter kirchlichen Wohlstands und christlicher Sitte nicht geworden; im Gegenteil, er hat beim Mangel weiteren Kronguts zu politischen Zwecken die Güter der Kirche im großen Stil entzogen und sich dadurch die nötige Zahl verlässiger Anhänger aus der weltlichen Aristokratie geschaffen, jedoch der Frömmigkeit hierdurch mitnichten gedient. Gerade seiner „Säkularisationen" wegen hat er bei der Geistlichkeit kein gesegnetes Andenken hinterlassen [1]. Ein Frömmerer mußte kommen, der gewillt war, die Frage nach der Rückgabe der Kirchengüter und mehr noch die nach den Mitteln zur Hebung der allgemeinen Sittlichkeit ernstlich zu beantworten, und mächtig genug, die gewollten Reformen auch durchzuführen. Diese Aufgabe fiel für seinen Reichsteil, das überwiegend von germanischer Bevölkerung bewohnte Austrasien, dem älteren der Söhne Karl Martells, Karlmann, zu. Und der geeignetste Mann, den er dazu fand und der schon unter seinem Vater den Boden hierfür bereitet hatte, war der große Angelsachse, Missionär und Erzbischof Bonifatius.

Zu Anfang des Jahres 742 sandte dieser dem neuen Papste Zacharias ein Glückwunschschreiben und knüpfte daran eine Reihe von Mitteilungen und Anfragen. Darin ward unter anderem der Vorwurf erhoben, daß es in Germanien Bischöfe gebe, die gewappnet mit dem Aufgebot der Kriegsleute zu Felde ziehen und mit eigener Hand Menschenblut, von Heiden wie von Christen, vergießen [2]. Der Vorwurf war nicht unberechtigt. Denn von allem andern abgesehen, hatte die Kirche längst allgemein und wiederholt Bestimmung getroffen, daß die Geistlichen dem Militärdienst fernbleiben, also auch keine Waffen tragen sollten [3]; und auf gallisch-fränkischem Boden war demselben Gedanken durch mehrere

[1] Vgl. Hauck I 407—415; Mühlbacher 34—45.

[2] Die Briefe des hl. Bonifatius, hrsg. von M. Tangl (Epist. sel. in usum schol. I) (Berlin 1916) 83; übersetzt von demselben (Geschichtschr. d. d. Vorzeit 92) (Leipzig 1912) 71.

[3] C. Chalced. 451 c. 7; vgl. Can. Apost. c. 83; Conc. Arel. 314 c. 3 (dazu C. Hefele, Conciliengeschichte I [2] (Freiburg 1873) 206 f.; Künstle im Katholik 80 (1900 II) 98; Hefele-Leclercq, Histoire des conciles I, 1 (1907), 282 f.); Conc. Illyr. 375; Conc. Rom. 386 c. 3; 402 c. 4; nur für höhere Weihen C. Tolet. 400 c. 8. — M. Hofmann S. J., Zur Militärfreiheit der katholischen Geistlichen (Z. k. Th. 40 [1916] 452—454).

Synoden Ausdruck verliehen worden [1]. Ja auf dem Konzil von Châlons 579 hatte man sogar zwei fränkische Bischöfe „wegen ihrer kriegerischen Liebhabereien" abgesetzt; indes die heillosen Zeiten schon des 6. und noch mehr des ausgehenden 7. Jahrhunderts veranlaßten trotz aller Verbote den Klerus immer wieder, mit den Waffen in der Hand sich in Streit und Kampf zu mischen und am Blute des Gegners seinen Mut zu kühlen [2]. Dazu kam, daß zwar die Geistlichen als solche staatlicherseits vom Militärdienst außer bei feindlichen Einfällen befreit waren; allein je mehr besonders die bedeutenderen Stadt- und Bischofskirchen sowie die Klöster Grundbesitz erhielten, desto eher zählten Bischöfe und Äbte zur geistlichen Aristokratie des Reichs. Als solche aber waren sie zumal seit Ausbildung des Seniorats über laikale Hintersassen und Vasallen mit Ende des 7. Jahrhunderts verpflichtet, nach Staatsrecht ihre Dienstmannen und Lehensleute jeweils ins Feld zu führen. Was lag da näher, als daß sie, die zwar nicht mitkämpfen sollten, trotzdem sich selbst in die kriegerische Kleidung warfen und im Wettstreit mit den weltlichen Großen oder von Kampfesmut und selbst auch von unedleren Beweggründen getrieben, sich nicht scheuten dem Gegner Wunden und Tod zu bereiten? Pippin der Mittlere wenigstens sah derlei Mithelfer im Streite nicht ungern, und unter Karl Martell bildeten sie keine Ausnahme mehr [3].

So traf der hl. Bonifatius die Verhältnisse; aus ihnen heraus ist auch sein Brief an den Papst geschrieben, und auf ihnen beruht seine Anklage gegen den hohen und niederen Klerus Germaniens. Zacharias antwortet ihm, wie er selbst sagt, Punkt für Punkt und gibt ihm insbesondere die folgende Anweisung: „Wenn du Bischöfe, Priester und Diakonen findest, die . . . Blut von Christen und Heiden vergossen, . . . denen soll deine Heiligkeit kraft apostolischer Vollmacht um keinen Preis gestatten, das Priesteramt weiterzubekleiden, weil solche, die . . . ihre Hände nicht rein von Menschen-

---

[1] Conc. Andegav. 453 c. 7; C. Turon. 461 c. 5; C. Burdig. 663/75 c. 1; C. Latun. 673/5 c. 2; C. Matisc. 583 c. 5. Vgl. auch E. Löning, Gesch. d. d. Kirchenrechts II (Straßburg 1878) 311 f. — Für Spanien: C. Ilerd. 524/46 c. 1.

[2] Hinschius, Kirchenrecht I (1869) 26; vgl. dort auch 124 und 137 und F. W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II (Göttingen 1848) 636; Hauck I 403.

[3] Rettberg II 636; Hinschius I 26 f.; G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte II 2 [3] (1882) 63 f.; A. Prenzel, Beiträge z. Gesch. der Kriegsverfassung unter den Karolingern (I.-D.) (Leipzig 1887) 77; H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II (Leipzig 1892) 212 ff.; Mühlbacher 312; Hauck I 392, 406 A. 1, 408—411; Hofmann, Militärfreiheit 460—463.

blut bewahren, schlechter sind als Laien . . . So kann es geschehen, daß die, denen sie zur Vergebung ihrer Sünden das Bad der Wiedergeburt bereiten und die Sakramente spenden, damit sie nicht auf ewig zugrunde gehen, von ihrer eigenen ruchlosen Hand getötet werden . . . Wir geben also, wie gesagt, die Mahnung, daß solche weder im Priesteramt geduldet noch zur Berührung der göttlichen Geheimnisse zugelassen werden.“ [1] Des Papstes Auftrag lautete ebenso bestimmt als nachdrucksvoll. Indes ehe noch seine verzögerte Antwort eintraf, war der hl. Bonifatius schon zum Handeln veranlaßt worden. Karlmann, für seines Reichsteils Wohlfahrt gerade auch in religiöser Hinsicht besorgt, hatte an ihn das Ansinnen gestellt, für den Teil des Frankenreichs, der seiner Gewalt unterstand, eine Synode zu versammeln [2]. Ungesäumt folgte der Missionär und Erzbischof dem Willen des Herrschers, und so fand am 21. April 742 — unbekannt wo — jenes hochwichtige germanische Nationalkonzil statt, das, wie man nicht mit Unrecht sich ausdrückte, die „Wiedergeburt der fränkischen Kirche“ bedeutete [3]. Bonifatius nahm daran teil „als von Karlmann bestellter austrasischer Erzbischof“ [4], und sein Eifer und Einfluß bestimmte unverkennbar die Beschlüsse. Ist man berechtigt aus der Reihenfolge derselben positive Schlüsse zu ziehen, so darf man jedenfalls sagen, daß ihn gleich nach den organisatorischen und vermögensrechtlichen Fragen der austrasischen Kirche keine näher berührte als die wegen Waffentragens und Kriegsdienstes der Geistlichen. Beschäftigt sich nämlich das erste Kapitel mit jenen, so gleich danach das zweite mit dieser. „Den Geistlichen verbieten wir durchaus Waffen zu tragen und in den Krieg zu ziehen“, so beginnt Kap. 2 und es schließt mit den Worten: „Überdies verbieten

---

[1] Epist. s. Bonif. ed. Tangl 87—89; Übersetzung 77 f.

[2] So berichtet Bonif. selbst in seinem Brief (Nr. 50) an den Papst; an der Initiative Karlmanns zur Synode hat man später Anstoß genommen; vgl. zur Sache Hauck, Kirchengeschichte I 519 A. 1; bestimmter Tangl, Briefe 69 A. 3 („Die ausdrückliche Versicherung des Bonifatius, daß die Anregung von Karlmann ausgegangen sei, in Zweifel zu ziehen, sehe ich keinen ausreichenden Grund“) 76 A. 2 und 81 A. 1, dazu dessen lat. Textausgabe der Briefe S. 82 d, 87 f und 91 p. Vgl. auch Hefele-Leclercq, Hist. des conciles III [2] (1910) 815 A. 3.

[3] Über die Datierung 742 vgl. jetzt: Hauck, Kirchengeschichte I 520 A. 3; Werminghoff im Neuen Archiv 28 (1903) 37—59; 32 (1907) 221—236 und in seiner Konzilienausgabe MG. Conc. II 1 (1906) 1 A. 3; Hefele-Leclercq III 2, 815 A. 1; Tangl, Briefe des hl. Bonif., übers. 87 A. 2, Textausgabe 98 A. 3.

[4] Hauck, KG. I 525.

wir allen Dienern Gottes die Jagd und das Umherschweifen in den Wäldern mit Hunden, auch dürfen sie keine Habichte und Falken haben." Die Verbote entsprachen den Klagen in dem Briefe des hl. Bonifatius an den Papst, sind also zweifellos auch seiner unmittelbaren Anregung auf der Synode entsprungen. Allein mit negativen Bestimmungen wollte er in dieser Hinsicht sich keineswegs zufrieden geben; er ließ ein positives Gebot dazwischen reihen, das den Fall berücksichtigt, in dem es doch erlaubt sein sollte, daß Geistliche in den Krieg ziehen, freilich zu anderem Zwecke als dem kühnen Kampfes. „Mit Ausnahme jener", so fährt nämlich Kapitel 2 nach dem ersten Verbot weiter, „welche des Gottesdienstes halber, das ist wegen Feier des Meßopfers und der Mitführung der Reliquien hierzu erkoren sind: der Fürst soll einen oder zwei Bischöfe samt den Pfalzpriestern bei sich haben und jeder Kommandierende (Graf) einen Priester, welche über solche, die ihre Sünden beichten, das Urteil sprechen und ihnen Buße auflegen können." [1]

Was das Konzil hier beschloß, das ist hernach von Karlmann als Herrscher Austrasiens durch Königsgesetz wiederholt und bestätigt worden [2]. Damit war nun erstmals für die Karolingerzeit dank den Bemühungen und der fürsorglichen Tätigkeit des hl. Bonifatius, eine geregelte Militärseelsorge rechtlich und förmlich ins Leben gerufen und organisiert, wenn auch noch in jenen lockeren und einfacheren Formen, wie sie eben dem Kirchen- und Heerwesen damaliger Tage entsprachen. Noch erschöpfte sich

---

[1] . . . nisi illi tantummodo, qui propter divinum ministerium, missarum scilicet solemnia adinplenda, et sanctorum patrocinia portanda ad hoc electi sunt, id est unum vel duos episcopos cum capellanis presbiteris princeps secum habeat et unusquisque praefectus unum presbiterum, qui hominibus peccata confitentibus iudicare et indicare paenitentiam possint (MG. Conc. II 1, 3). — Unter dem princeps ist der Majordomus Karlmann verstanden, der auch im Protokoll der Synode dux et princeps heißt (MG. Conc. II, 2; vgl. über den Titel näher bei Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte II 2 [3], 399 f.; Brunner, Rechtsgeschichte II 107). Den Ausdruck praefectus übersetzt Tangl (1912, 89) mit Heerführer, Hefele (CG. III [2] 499) mit General, Freisen, Militärkirchenrecht, mit Kriegsoberster; Näheres zu dem Ausdruck, der hier den sonst geläufigeren comes ersetzt, vgl. bei Waitz, Verf.-Geschichte II 2, 26 A. 2; III 2 [2] (1883) 383; Brunner, Rechtsgeschichte II 164; dazu ferner R. Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte [5] (Leipzig 1907) 518 und A. Meister, Burggrafenamt (Hist. Jahrb. 27 [1906] 255 ff); Tangl, Briefe 91 A. 3.

[2] MG. Cap. I (1883) 25 (zu beachten ist hier die Lesart in dem Cod. Salisb.); Epist. s. Bonif. ed. Tangl 99; Übers. 89.

also die seelsorgerliche Tätigkeit der Militärgeistlichen, von denen der Beschluß spricht, im großen und ganzen im Mitführen der heiligen Reliquien, in der Abnahme der Soldatenbeichten und Auflage der Bußen, in der Feier der heiligen Messe und, so darf man als selbstverständlich ergänzen, in der Spendung der heiligen Kommunion. Mehr nennt wenigstens der Wortlaut des Gesetzes nicht, und man könnte eine Reihe anderer geistlicher Funktionen mangeln; aber sichtlich legt es den sonstigen Bestrebungen jener Zeit gemäß [1] ein besonderes Gewicht auf Beicht und Buße der Soldaten, ohne anderes, wie Ansprachen und Andachten, auszuschließen. Und noch waren die Militärgeistlichen nur für den Kriegsfall bestimmt und auserkoren, genau gesprochen also waren sie Feldgeistliche, und ihr Beruf bildete dann die Feldseelsorge, weil es eben damals stehende Heere nicht gab, sondern ein Aufgebot zu dem auf dem Prinzip der Wehrpflicht aller Freien beruhenden, durch Vasallität und Lehenswesen hernach modifizierten Kriegsdienst zur Heerfahrt nur für die Zeit und den Ort erfolgte, wann und wo ein Feldzug gegen den Feind es erheischte [2]. Und soweit man für jene Zeit von Pfarrverbänden reden darf [3], erfreuten sich die Militärgeistlichen, wo immer sie jeweils mit den Mannen standen und ein abgegrenzter Pfarrbezirk vorhanden war, selbstverständlich auch einer gewissen Selbständigkeit oder, um mit dem späteren kirchenrechtlichen Ausdruck zu sprechen, einer Art Exemtion, ohne daß dieselbe freilich damals schon genauer umschrieben und abgegrenzt wurde [4].

---

[1] Vgl. Hauck, KG. I 275 und 507.

[2] Waitz, Verfassungsgeschichte II 2, 216 ff.; Prenzel, Kriegsverfassung 29 f.

[3] Vgl. Stutz, Kirchenrecht 305: „Zu Ende des 7. Jahrh. ist in Gallien und Spanien, ja selbst im bistumsreichen Italien der Grund zu einer umfassenden ländlichen Seelsorgeorganisation gelegt." Sägmüller, Kirchenrecht I 474 f.; St. Zorell, Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit (I.-D.) (Mainz 1901) 36—39.

[4] Vgl. die knappe Erwähnung bzw. Würdigung des c. 2 C. Germ. 742 bei Suevus (Nägele), Ein Feldpropst 1906, 364, wo mit Recht gegenüber Künstle (Kath. 80) und A. Koch in dessen Besprechung von Künstle (Tüb. Quartalschr. 83 [1901] 317) gefragt wird: „Ob nicht seiner (Künstle), auch von anderen (Koch) akzeptierten Hypothese, die mittelalterliche Kirche habe ebenso wie die alte keine (besondere?) Militärseelsorge gekannt, nicht schon ein . . . Dekret des berühmten Concilium Germanicum v. J. 742 widerspricht?" Dann vgl. derselbe, Abt Benedikt Rauh 205; Langhäuser, Militärkirchenwesen 2; Freisen, Feldpropstei 433; derselbe, Militärkirchenrecht 3 f.; Hofmann, Militärfreiheit 455 bzw. 464. — v. Scherer, Kirchenrecht I 655 sagt: „Da es sich beim Heerbann durchweg um den Kriegsfall handelte, war eine Abgrenzung der kirchlichen Jurisdiktion nicht not-

Ihre Auswahl dachte sich Bonifatius wohl durch den zuständigen Bischof bzw. Metropoliten.

Auffallend mag erscheinen, daß im westlichen Teil des fränkischen Reichs, wo gleichfalls „mit dem Tode Karl Martells eine Epoche einschneidender kirchlicher Reformen" begann [1] und zu diesem Behufe eine große Synode zu Soissons 744 abgehalten wurde [2], diese eine gleiche oder ähnliche Verfügung wegen der seelsorglichen Behandlung der Krieger nicht erließ. Sie begnügte sich vielmehr gegenüber dem Klerus im allgemeinen mit dem Verbot weltlicher Kleidung, welches allerdings auch das des Waffentragens einschloß [3], und mit dem Verbot, daß Äbte in den Krieg ziehen, womit das für Bischöfe eingeschlossen war. Aber gerade dieses Fehlen einer Bestimmung über die Feldseelsorge läßt die Obsorge des hl. Bonifatius, der bei dieser Kirchenversammlung selbst nicht gegenwärtig war [4], im hellsten Licht erscheinen. „Pippin hatte keinen kirchlichen Mann neben sich, der nur entfernt die Bedeutung und das Ansehen des Bonifatius besessen hätte." [5] So blieben hier die Verhältnisse die alten. Daß sie eine regelrechte Militärseelsorge aber nicht inbegriffen, ist sicher, und es gibt auch vor 742 kein Gesetz für das fränkische Reich, das eine solche angeordnet hätte. Man weiß nur, daß es im Laufe des 7. Jahrhunderts bei den merowingischen Herrschern und Hausmeiern üblich geworden, den regelmäßig in der Pfalz- oder Hofkapelle aufbewahrten Mantel (cappa) des hl. Martin v. Tours wie auch wohl schon längst andere Heiligenreliquien mit ins Feld zu nehmen als „Unterstützung für den Sieg", wie Walahfrid Strabo sich ausdrückt, oder „zum eigenen Schutz und zur Unterdrückung der Feinde", wie Notker der Stammler den Zweck umschreibt [6]. Sie waren in die Obhut der Geistlichen

---

wendig"; man kann daraufhin die Frage stellen: warum nicht? Daß sie nicht vorgenommen oder berührt wurde, zeugt lediglich für die weichen Formen, in denen sich kirchenrechtlich die Pfarrseelsorgeverhältnisse noch befanden.

[1] Hauck, KG. I 541.

[2] Zur Datierung vgl. jetzt Br. Krusch, Das Datum des C. v. Soissons (Neues Archiv 30 [1905] 708 f.); Hefele-Leclercq, Hist. des conciles III 2 (1910) 855.

[3] c. 3: abitu laicorum non portent (MG. Conc. II 34).

[4] Hauck, KG. I 545 drückt sich in diesem Punkte zurückhaltender aus: „wird nicht anwesend gewesen sein". Gerade aus solch wesentlichen Unterschieden wie der berührte zwischen den Beschlüssen von 742 und 744, welch letztere sich im allgemeinen an erstere anschlossen, muß man auf seine Abwesenheit schließen.

[5] Hauck, KG. I 542.

[6] Walahfrid, De exord. c. 32 (ed. A. Knöpfler [1901] 100 f.); Monachi Sang.

gegeben, die gerade von der cappa des hl. Martin den Namen capellani erhielten und die den Hofklerus darstellten [1]. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß die Hofkapläne, sobald sie als Feldgeistliche mit den Reliquien auszogen, doch auch irgendwelcher seelsorgerlicher Funktionen sich unterzogen und somit wohl freiwillig oder ohne jedesmaligen besonderen Auftrag jenes Amt ausübten, das ihnen hernach 742 für Austrien in aller Form ein für allemal übertragen und bestätigt wurde. Denn die „Pfalzpriester“ [2] des deutschen Nationalkonzils sind keine anderen als eben jene Mitglieder des Hofklerus, für den sich allgemach ein oberster Kaplan (sacri palatii summus capellanus) als Vorstand und einflußreiche Persönlichkeit herausgebildet hatte und der bei den „einen oder zwei Bischöfen“, die gemäß der Synode von 742 der Fürst im Felde bei sich haben soll, mitverstanden ist. Nur hatte sich freilich unterdessen seit Karl Martell „das auschließliche Ansehen Martins als Patron des Reiches“ [3] verloren, und andere Heilige, namentlich Dionysius, waren an seine Stelle getreten, weshalb auch das neue Gesetz ganz allgemein von den Reliquien (patrocinia) sprach. Im wesentlichen hat es also in dieser Hinsicht nur normiert, was im Laufe der Zeit sich von selber entwickelte.

Sodann aber sprach der Synodalbeschluß von einer zweiten Kategorie einfacher „Priester“, die jeder Kommandant ins Feld mitbringen sollte. Hierdurch wurde ausgeschlossen, was eben allmählich in der Merowingerzeit als Brauch oder vielmehr Mißbrauch sich herausgebildet hatte, daß Bischöfe und Geistliche überhaupt nach eigener Willkür die Heerfahrt mitmachten. Trieb vielleicht dazu anfänglich den einen oder anderen aufrichtiger Eifer für das Heil der im Kriege gefährdeten Seelen, so hat später die Willkür, in den Tagen allgemeinen Niedergangs, der Verwirrung und Verwilderung nur immer neue Nahrung gegeben; Kampf und Streit, Rache und Blutvergießen auch von seiten der Gottesdiener war Hauptsache, die Seelsorge Nebensache geworden. Dem Regellosen und Unnatürlichen also ward durch Bonifaz gesteuert, nicht etwa

---

Notkeri Balb.), Gesta Caroli M. I 4 (MG. SS. II 732, 21). Vgl. auch Du Cange, Glossarium med. et inf. latin. II [2] (Niort 1883) 119 Sp. 1.

[1] Darüber vgl. W. Lüders, Capella (Archiv f. Urkundenforschung 2 [1909] 1—100, im besonderen für hier 12 f.; 17—19, dann 34; H. Lichius, Die Verfassung des Marienstiftes zu Aachen (Zeitschr. des Aach. Gesch.-Ver. 37 [1915] 1—3).

[2] So übersetzt richtig und genau Tangl (89) das capellani presbiteri.

[3] Lüders 23.

gänzlich Neues und Niedagewesenes geschaffen; miteinander sollten künftig Hofkapläne und eigens bestimmte Priester die Feldseelsorge versehen: das ergibt der ganze Tenor und Wortlaut des Synodalbeschlusses und Königsgesetzes von 742 [1].

Man darf fragen, ob Bonifatius rein aus natürlichem, praktischem Empfinden heraus eine solche Regelung veranlaßte oder ob er etwa dabei irgendwelche Vorbilder vor Augen gehabt. Seine Heimat gab ihm jedenfalls kein Muster an die Hand, und die angelsächsischen Klöster, in denen er erzogen worden und gelebt, hatten ihm derlei Gedanken nicht nahelegen können. Eher aber könnte man an Verhältnisse in Italien denken, die er auf seinen wiederholten Romreisen kennenzulernen Gelegenheit gehabt. Zwar ist nicht bekannt, daß dort bereits Kaiser Konstantin eine regelrechte Militärseelsorge eingerichtet und ein eigenes Gesetz hierfür erlassen hätte [2]; indes weiß man doch wenigstens aus der Nachbarstadt Roms, aus Civitavecchia, daß daselbst eine solche in aller Form bestand, und zwar für die kaiserlich byzantinische Besatzung, die seit der endgültigen Eroberung der Stadt durch Narses 553 dorthin gelegt wurde. Ein Schreiben des Papstes Pelagius I. (556 bis 561) an den Bischof von Civitavecchia gibt davon Kunde und

[1] Es spricht zwar nur bei den Pfalzpriestern von der Feier des Meßopfers und Obhut für die Reliquien, bei den einfachen Priestern von Beicht- und Bußauflage; allein in die allgemeinen priesterlichen Funktionen hatten sich wohl alle Priester zu teilen (possint; andere Lesart possit); das Tragen der Reliquien kam aber jedenfalls nur ersteren zu.

[2] Das wird zwar behauptet, aber nicht bewiesen, von v. Ketteler, Gefahren 1869, 434; Langhäuser, Militärkirchenwesen 2: „Bald nach Erhebung des Christentums zur Staatsreligion (!) organisierte Konstantin d. Gr. die Militärseelsorge in der Weise, daß jede Legion ihren Feldpriester und tragbaren Feldaltar erhielt; oft wurden auch Bischöfe mit einem Stab von Priestern zur Feier des Feldgottesdienstes im Heerlager herangezogen." Dafür zitiert er lediglich: Sozomenos (!), Vita Constantini. — Diese ganze Stelle entnahm ungeprüft Freisen, Militärkirchenrecht 3. — Allein in den Gesetzen Konstantins findet sich Derartiges nicht, soweit ich wenigstens sehe, und statt Sozomenos muß es natürlich Eusebius heißen. In dessen Vita Constantini IV 56 kommt allerdings Ähnliches vor: Gegen Ende seines Lebens nimmt Konstantin Bischöfe auf den Feldzug gegen die Perser mit und läßt ein Zelt nach dem Muster einer Kirche bauen, in welchem er mit den Bischöfen um den Sieg seiner Waffen betete (Eusebii opp. ed. J. A. Heikel I [Leipzig 1902] 140 f.). Das war ein Fall, und von ihm aus mag man später verallgemeinert haben. — Auch die Vita Constantini I 32 (S. 22), wonach Konstantin überall Bischöfe mit sich führte, damit durch ihr Gebet der Christengott ihm hilfreich zur Seite stehe, bietet nach Harnack, Militia 87 kein Recht, sicher auf Priester im Heere zu schließen (Nägele, Rauh 204).

benennt einen Priester samt einem Diakon und Subdiakon als Militärseelsorger für dort, nachdem die Soldaten selbst vom Kaiser solche erbeten hatten[1]. Was damals für sie geschah, das wird auch für andere durch die Byzantiner zur Festigung und Wahrung ihrer Herrschaft in Italien angelegte Kastelle (castra) und deren Besatzung eingeführt worden sein, namentlich wohl für die vom Papste eigens verlangten und etwa 595 gewährten Militärtruppen in Rom selbst[2]. Bei der Fortdauer solcher byzantinischer Einrichtungen bis in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts hinein scheint es nicht ausgeschlossen, daß Bonifatius, nachdem er bis 742 doch schon dreimal in Rom geweilt, dortselbst auch das Institut der Militärseelsorge kennengelernt hat und hernach, zur Erneuerung der fränkischen Kirche berufen, den dort heimischen Brauch der Hoffeldkapläne und den byzantinisch-römischen eines Feldpriesters für einzelne Kontingente weise verband; nur daß freilich in Neustrien keine stabilen Truppen in Frage kamen. Das läge ganz auf der Linie der sonstigen Denk- und Handlungsweise des Erzbischofs, mögen gleich naturgemäß auch rein religiöser Eifer und praktische Erwägungen miteingewirkt haben.

Auf dem Grunde, den Bonifatius und Karlmann gelegt, baute die nachfolgende Zeit weiter. Es bedurfte einer „nachdrücklichen, rastlosen Tätigkeit, um die Spuren des kirchlichen Verfalls zu tilgen, der in dem letzten Jahrhundert der Merowingerherrschaft eingerissen war. Soweit das fränkische Reich sich ausdehnte, wurde jetzt die von Bonifatius geplante und begonnene Reform zur Tat, und der sie vollzog, das war der große Karl. „Daß der König das zur Vollendung führte, was der Bischof angefangen hatte, entsprach dem geistlichen Charakter, den das fränkische Königtum trug, der Herrschaft über die Kirche, welche es seit Chlodowech geübt hatte“[3]. Gewiß nicht unzutreffend oder geschmacklos ist er vom Mönch von St. Gallen, Notker dem Stammler, als „Bischof der Bischöfe“ bezeichnet worden[4]. Mehr noch als Karlmann war er auf die religiösen Bedürfnisse seines Reichs und insbesondere auch seines Heeres bedacht. In letzterer Hinsicht

[1] Sägmüller, Ein Aktenstück (Tüb. Qu. 96 [1914]) 594—599.

[2] Vgl. L. M. Hartmann, Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (540—750) (Leipzig 1889) 54 und 65 f.

[3] Hauck, KG. II 294. Vgl. näher bei J. A. Ketterer, Karl d. Gr. und die Kirche (München 1898) 117 ff.

[4] Gesta Car. M. I 25 (MG. SS. II 742, 32).

glaubte er nichts Besseres tun zu können, als daß er einfach jene ältere Bestimmung von 742 wiederholte und damit aufs neue einschärfte. Das geschah in seinem ersten kirchlichen Kapitulare von 769. Wie es sich in mehreren seiner Verfügungen an jenes von 742 anschloß und dasselbe ergänzte, freilich auch zum Teil darüber hinausging, so brachte es nach der Eingangsformel gleich an erster Stelle das Karlmannsche Königsgesetz oder den Bonifatianischen Synodalbeschluß von 742 über die Militärseelsorge [1], ja in solch wörtlicher Treue, daß sogar der doch nicht mehr gültige Titel „Fürst" beibehalten wurde, trotzdem es seit 751 nur mehr einen „König" der Franken gab. Damit übernahm Karl [2] das Erbe früherer Tage, und man ist berechtigt, auch unter ihm die Fortdauer und Art der durch Bonifatius angeregten Feldseelsorge anzunehmen, mögen gleich genaue Berichte darüber fehlen; nur müssen zugleich die betreffenden Verhältnisse sich im Rahmen der älteren Vorschrift verfestigt haben.

Irgendeine weitere hierauf bezügliche Verfügung aus Karls des Großen Regierungszeit ist nicht vorhanden [3]. Indessen das, was er wie auch bereits der Apostel Deutschlands durch den allgemeinen Satz, die Diener Gottes sollten keine Waffen tragen, nicht an Kämpfen teilnehmen und nicht in den Krieg ziehen, verhüten wollte, muß doch bald wieder in Übung gekommen sein,

---

[1] Caroli M. Capit. prim. 769 vel paulo post c. 1 (MG. Capit. I 44 f.).

[2] Hofmann 463 f. glaubt, Karl hätte erst auf Belehrung und Mahnung lediglich des Papstes (!) hin seine Meinung über die Teilnahme der Bischöfe und Geistlichen am Krieg geändert. Diese offenbar dem Protokoll des Kapitulare entnommene Ansicht ist wohl nicht ganz richtig. Wenn es dort heißt „apostolicae sedis hortatu omniumque fidelium nostrorum et maxime episcoporum ac reliquorum sacerdotum", so weist dies eben darauf hin, daß man Karl gleich zu Beginn seiner Herrschaft Punkte unterbreitete, in denen man von vornherein seiner Autorität sicher sein und gewissermaßen ein kirchliches Regierungsprogramm von ihm haben wollte, wobei man sich auch hinter des Papstes Einfluß verschanzte.

[3] Daß die Reformsynode von Mainz 813 Karls bzw. des Bonifatius Vorschrift wiederholt hätte, behauptet Nägele in seinem Artikel im Märk. Kirchenblatt 1906, 364 und nochmal in seinem Buch über Abt Rauh 1911, 205, hier sogar auf ein beistimmendes Urteil von Prof. Grauert sich berufend. Welchen Kanon er eigentlich meint, sagt er gar nicht; es dürfte c. 17 sein, der jedoch das Waffentragen vom kirchlichen Standpunkt aus verbietet und zu der Behauptung Nägeles keinen Anlaß geben kann. — Hofmann, Militärfreiheit 464 spricht von einem „Kapitulare von 803", das dieselben Verfügungen wiederhole. Er zitiert lediglich Baluze, Capitularia VII 141 (S. 1052). Allein er ist hier in die Irre gegangen; es handelt sich um eine Fälschung Benedikt Levitas, wovon später zu reden ist (siehe S. 233 A. 5).

wenn auch nicht bei Mönchen und bei Priestern im allgemeinen, so doch bei der höheren Geistlichkeit, bei Bischöfen und Äbten. Es traten teilweise die alten Zustände wieder ein, nur daß jetzt daneben die geordnete und gebotene Feldseelsorge bestehen blieb. Schon das allgemeine fränkische Konzil von 747, ebenso die Synode von Verberie 756 und in deren Gefolge entgegen der wahren Gesinnung Pippins das Kapitulare des gleichen Jahres hatten das Verbot des Waffentragens aufs neue einschärfen müssen [1]; dann hat Karl der Große 769 durch Annahme der Bestimmung von 742 zugleich auch dieses Verbot in seiner Allgemeinheit erneuert. Hernach hat es allerdings eine Zeitlang desselben nicht mehr bedurft, ja von Karl weiß man, daß er Bischöfen und Äbten wiederholt ausdrücklich das Privileg gewährte, trotz ihres nach germanischen Rechtsbegriffen bestehenden Vasallitätsverhältnisses zum König nicht mit ihren Mannen in den Krieg ziehen zu müssen [2]. Allein seit der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit änderten sich wieder allgemach die Dinge. Man sieht das klar aus einem Brief des Bischofs Paulinus von Aquileja an den Herrscher. „Ich bitte Dich inständig", so schreibt er mit bewundernswerter Aufrichtigkeit, „daß Du, um der Liebe Christi willen für uns gegen die sichtbaren Feinde kämpfest, und wir werden für Dich gegen die unsichtbaren Widersacher mit geistigen Waffen streiten, indem wir die Macht des Herrn anflehen; möge es erlaubt sein, daß die Priester des Herrn dem Evangelium sowie den apostolischen und kanonischen Anordnungen gemäß in Einfalt dem Herrn dienen und nur in seinem Heerlager Kriegsdienste tun, da nach desselben Herrn Worten niemand zwei Gebietern dienen kann." [3] Und selbst Papst Hadrian I. fand sich auf Betreiben eines Schwärmers aus den fränkischen Landen bewogen, mahnend den König darum anzugehen, er möge keinesfalls gestatten, daß Bischöfe am Kriegsdienst sich beteiligen. Bei dieser Gelegenheit kommt der Papst auch auf die Feldseelsorge zu sprechen und setzt seiner allgemeinen Regel die Worte bei: „Wo immer jedoch der König Bischöfe oder Priester bei sich zu haben wünscht, da mögen diese mit der Waffenrüstung des wahren Glaubens und dem Helm des Heiles angetan fleißig beten, auf daß dem ge-

[1] 747 c. 6 (MG. Conc. II 47); vgl. dazu Hauck, KG. I 371 f.; Hefele-Leclercq, Hist. des conc. III 2, 896. Die Beschlüsse kennt man nur aus den Briefen des Bonifatius (s. bei Tangl [lat.] 164 und [übers.] 157); 756 c. 16.

[2] Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern 312.

[3] Epist. 18a 776/802 (MG. Epist. IV 525). Vgl. auch Epist. 18b (l. c. 526).

samten Volke das, was ihm zum Heile und zum ewigen Leben frommt, zuteil werde; sie mögen predigen, die Beichte entgegennehmen und untadelig das priesterliche Amt versehen; die übrigen Bischöfe und Priester aber sollen bei ihren Kirchen verbleiben und unter festestem königlichem Schutz das ihnen von Gott anvertraute Volk leiten." [1]

Karl gab in seines Reiches Interesse dem Drängen nur insoweit nach, als er nicht gegen Bischöfe und Äbte, sondern nur gegen die niedere Geistlichkeit, gegen Presbyter, Diakonen und die übrigen Kleriker aufs neue ein Verbot des Waffentragens und Kriegsdienstes richtete [2]. Auch sein Sohn und Nachfolger Ludwig d. Fr. hat sich mit der durch ihn bestätigten Aachener Regel von 816, die für die kanonische Lebensart des Weltklerus geschaffen ward, auf denselben Standpunkt gestellt [3]. Dagegen halfen alle Synodalbeschlüsse und Bischofsvorschriften nichts [4], nichts die eindringlichen Mahnungen in denselben, die Geistlichen seien Soldaten eines höheren Königs und leisteten Kriegsdienste im Heerlager des Herrn [5], sie sollten auf ihn allein, nicht auf irdische Waffen vertrauen [6], die beste Waffen-

---

[1] Epist. 88 (91) des Codex Carolinus 784/91 (MG. Epist. III 625): . . . sed quos secum in quolibet deferri cupit loco, tam episcopos quam presbiteros, hortodoxae fidei galeamque salutis induti arma orationibus vacare gnaviter studeant, ut cuncto populo ea, quae pro salute animae sunt seu aeternam vitam adipisci praedicantes eorumque confessionem suscipientes inreprehensibiliter sacerdotalem gerant officium; ceteri vero episcopi atque presbiteri in eorum degentes ecclesiis, canonice unusquisque per vestrum regale robustissimum presidium suum valeant regere populum a deo sibi commissum.

[2] Admon. gener. 789 c. 70 (MG. Capit. I 59); Capit. miss. spec. 802 (?) c. 37 (ebenda 103).

[3] c. 125 (MG. Conc. II 405). — Nur soweit versteht sich auch die Bemerkung des übertreibenden (s. W. Wattenbach, Geschichtsquellen I⁷ [1904] 230) sog. Astronomen in seiner Vita Ludov. c. 28 (MG. SS. II 622), Bischöfe und Geistliche hätten damals Wehr und Waffen abgelegt (vgl. Waitz, Verf.-Gesch. IV² 594 A. 2).

[4] C. Forojulii (Cividale) 796/7 c. 5; C. Rispac. 798 c. 7; Acta Rispac. 799/800 c. 3; C. Mogunt. 813 c. 17; C. Meld. 845 c. 37; C. Pap. 876 c. 9; C. Mett. 888 c. 6; C. Trib. 895 c. 10 extravag. (nach V. Krause, MG. Cap. II 248; vgl. dazu E. Seckel im Neuen Archiv 20 [1895] 301 f.). Ferner Regino, Libri duo de syn. causis ca. 906 l. I c. 176 und 177 (= Adm. gen. 789 c. 70 bzw. C. Meld. 845 c. 37); Capitula Frising. saec. VIII ex. c. 19 (ed. Seckel im Neuen Arch. 29 [1904] 291); Cap. Ghaerbaldi 802/10 c. 3; Cap. Radulfi 845/66 c. 19; Cap. Herardi 858 c. 113; Cap. Isaac 858/80 l. XI c. 10; Cap. Walteri 871 c. 1.

[5] C. Forojul. 796/7 c. 5.

[6] C. Risp. 798 c. 7.

rüstung für den siegreichen Kampf gegen den Teufel sei das Gebet [1]; nichts half auch die Drohung mit der Rückversetzung in den Laienstand [2] und der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses [3]. Es besteht die Tatsache, daß seit Ende des 8. Jahrhunderts die Prälaten, trotzdem sie gelegentlich gegen ihre Bewertung lediglich als Vasallen des Königs sich wandten [4], immer regelmäßiger bei Kriegszügen und auf den Schlachtfeldern zu finden waren [5] und daß sie nicht einmal selten sogar den Heldentod starben [6]. Sie baten nur noch, wenigstens ihren hauptsächlichsten kirchlichen Verpflichtungen nachkommen zu dürfen [7], und es erschien als besondere Vergünstigung, wenn der König einen Stellvertreter für sie zuließ [8].

Aber noch wachte eine Partei in der fränkischen Kirche, welche sich durch kein Königsgesetz irremachen und sich durch keinerlei Praxis den Blick für kirchliche Forderungen trüben ließ. Um ihr Ziel zu erreichen, schreckte sie vor Unterstellungen und Fälschungen nicht zurück und verbreitete um die Mitte des 9. Jahrhunderts ganze Sammlungen von eigens ausgewählten und zurechtgemachten Konzilsbeschlüssen, Papstbriefen und Gesetzen. In ihrer Gesamtheit sollten sie ein Bild wahren kirchlichen Lebens geben; sie sollten mahnen an das, was ehedem war oder was man nunmehr in den Kreisen der Eiferer wünschte und für kanonisches Recht angesehen wissen wollte. So stellten die Verfasser jedem, der in ihrem Sinne sehen wollte, Ideal und Wirklichkeit einander deutlich gegenüber. Zum Stimmführer für die unterschiedslose Befreiung der Geistlichkeit vom Kriegsdienst machte sich der Mainzer Diakon Benedikt.

---

[1] Cap. Ghaerb. 802/10 c. 3.

[2] Cap. Herardi 858 c. 113; Cap. Isaac 858/80 l. XI c. 10.

[3] C. Trib. 895 c. 10 extrav. (spricht allerdings nur von den clerici).

[4] Epist. Syn. Carisiac. 858 c. 15 (MG. Cap. II 438 f.).

[5] Vgl. die zahlreichen Belege bei J. C. L. Gieseler, Kirchengeschichte II 1 [4] (Bonn 1846) 247; Rettberg, KG. II (1848) 636 f.; Hinschius, KR. I (1869) 26 A. 10; A. Baldamus, Das Heerwesen unter den späteren Karolingern (Breslau 1879) 25 Waitz, Verf.-Gesch. IV (1885) 592 f.; Gerdes, Geschichte II (1898) 184; A. Koeniger, Burchard von Worms (München 1905) 28 f.; Grupp, Kulturgeschichte II (1908) 184; A. Pöschl, Bischofsgut III 1 (Bonn 1912) 196 f.; Hauck, KG. II (1912) 730 f.

[6] In den Jahren 886—908 sind allein 10 Bischöfe gefallen (Hauck 731).

[7] C. Meld. 845 c. 28.

[8] Deutlich C. Vern. 844 c. 8 (MG. Cap. II 385); vgl. Waitz, Verf.-Gesch. IV 595; Prenzel, Kriegsverfassung 84—86.

Wie es sein Ziel im allgemeinen war, der Verweltlichung des hohen und niederen Klerus zu steuern [1], so betrachtete er es insbesondere auch als seine Aufgabe, den Kriegsdienst der Prälaten hintanzuhalten. Gleich zu Beginn des ersten Buches seiner Kapitulariensammlung [2] bringt er mit Wiederholung der gesamten Konzilsbeschlüsse von 742 auch das Verbot des Waffentragens durch die Geistlichen und die Normierung der Feldseelsorge (c. 2); beides allein stellt er auf Grund des Kapitulare Karls d. Gr. von 769 im dritten Buche noch einmal eigens (c. 123) vor Augen [3]. Schon hieraus ist seine Tendenz in etwa zu erkennen. Aber noch mehr: durch Herübernahme älterer Konzilsbestimmungen erinnert er an die strengen kanonischen Strafen der Altvorderen, welche Absetzung und lebenslängliche Klosterbuße über kriegführende Geistliche jeder Gattung aussprachen. Wenn er dabei aus eigener Machtvollkommenheit den Wortlaut noch verschärfte, so kennzeichnet auch das genugsam seine Absicht [4]. Am deutlichsten aber verrät er seine Tendenz durch eine kecke Fälschung, die längst als solche erkannt ist; es sind vier schon durch ihre Länge, dann durch ihre Eigenart auffallende Kapitel des zweiten und dritten Buches [5].

Darin läßt Benedikt eine Bittschrift des ganzen Volkes an Karl d. Gr. richten mit dem Grundthema: Geistliche sollen nicht in den Krieg ziehen. Alle Bischöfe, so besagt dieselbe, sollen fernerhin während eines Krieges in ihren Diözesen verbleiben und für den

[1] So richtig Pöschl, Bischofsgut III 1, 195.

[2] Über deren ungefähre Datierung noch vor den Dekretalen Pseudoisidors (ca. 842), welch letztere sie benutzt haben, vgl. nun E. Seckel im Neuen Archiv 40 (1915) 27 A. 3. Als Druck dient bis zur Neuausgabe durch Seckel die Edition durch Knust in den MG. LL. II 2 (1837) 17—158.

[3] Vgl. über die Quellenverhältnisse E. Seckel, Studien zu Benedictus Levita VI (Neues Archiv 31 [1906] 63 f.) und VIII (ebenda 39 [1914] 355).

[4] II 61 (= Conc. Sard. 344 c. 19 = Isaac XI 10), 321 und III 217 (= C. Tolet. 633 c. 45); Add. III 17 (= II 321). Vgl. Seckel, Studien VII (NA. 34 [1909] 331; 35 [1910] 457; 39 [1914] 414).

[5] Bei Hartzheim, Conc. Germ. I 372—375 sind sie zusammengezogen und als vermeintliches Konzil oder Kapitulare von 803 noch mit eigenen Überschriften versehen. Hefele, Conc.-Gesch. III² 626 teilt sie einer Reichstagssynode von 781 zu. Hofmann, Militärseelsorge (1916) 464 ff. nimmt nach Baluze, Capitularia (1677) 1052 (auch Mansi, Ampl. coll. conc. 17 B [1902]) die Stücke noch als echt hin. — Vgl. eingehend über die Quellenverhältnisse bei Seckel, Studien VII (NA. 35, 480—487) und VIII (NA. 39, 359—369).

König sowie das gesamte Heer mit den ihnen anvertrauten Gläubigen beten, Messen singen, Prozessionen abhalten und Almosen reichen; das sei dem Volke und dem Regenten besser dienlich als ihre Anwesenheit im Krieg. Wie Moses durch sein Gebet den Israeliten zum Sieg verhalf, so soll auch den Christen in gleicher Weise derselbe zuteil werden. Danach kommt die fingierte Bittschrift auf die Feldseelsorge zu sprechen: zwei oder drei der Bischöfe, wohlunterrichtet und von ihren Mitbischöfen auserwählt, mögen zur Erteilung des Segens und der Rekonziliation mitziehen. Dasselbe soll von den einfachen Priestern gelten; auch aus ihnen sollen etwelche, die wohlunterrichtet, tadellos in der Lebensführung und von ihren eigenen Bischöfen auserwählt und beurlaubt sind, ins Feld mit ausrücken. Ihnen allen aber, die mitkommen, soll weder etwas an ihrem Vermögen noch ihre Kirche genommen werden (II 370). Karl gewährt zunächst allgemein die Bitte, bis eine Reichsversammlung weiterhin geurteilt und entschieden hätte (II 371). Diese beschließt nun, entsprechend der Bitte des Volkes und der Gewährung des Königs: kein Geistlicher solle ins Feld ziehen dürfen außer zwei oder drei Bischöfen, die den Segen erteilen, predigen und die Büßer rekonziliieren, ebenso nur Priester, die verstehen Buße aufzugeben, Messe zu zelebrieren, den Kranken beizustehen, die heilige Ölung zu erteilen und das Viatikum zu spenden. Sie alle sollen weder Waffen tragen noch am Kampfe unmittelbar sich beteiligen, sondern lediglich der heiligen Reliquien und Geräte warten, auch beten um göttlichen Beistand und Sieg. Die zurückbleibenden Geistlichen sollen ihre Mannen wohlgerüstet zum Heere stoßen lassen; sie sollen daheim Messen feiern, Prozessionen abhalten, Opfergaben darbringen, Almosen geben, beten um Wohlstand und Sieg des Heeres. Denn Völker und Könige, welche Priester mit sich in den Kampf ziehen ließen, richteten weder im Kriege etwas aus noch gingen sie als Sieger hervor, weil bei ihnen kein Unterschied zwischen Laien und Geistlichen, welch letztere nicht die Waffen führen dürfen, gemacht würde. Denn wie soll da der Sieg von Gott gewährt werden, wenn zu gleicher Zeit die Priester die heiligen Geheimnisse verwalten und den Leib des Herrn austeilen und hinwieder Christen und Heiden, denen sie die Sakramente spenden bzw. das Evangelium predigen sollen, mit denselben Händen sakrilegisch töten? Hab und Gut und kirchlicher Besitz soll den als Feldseelsorgern mitziehenden Geistlichen in keiner Weise gemindert oder geraubt, den zu Hause bleibenden ihre Ehre nicht geschmälert

werden (III 141, 142). Das ist in Kürze der Inhalt der vier langen Pseudobeschlüsse[1].

---

[1] Flexis omnes precamur poplitibus maiestatem vestram, ut episcopi deinceps sicut hactenus non vexentur hostibus; sed quando vos nosque in hostem pergimus, ipsi propriis resideant in parochiis deoque fideliter famulari studeant et eorum sacrosancta misteria canonice et deo placide peragere satagent atque pro vobis et cuncto exercitu vestro una cum omnibus sibi commissis orare viriliter missasque decantare et letanias atque elimosinas agere decertent . . . Nam sine dubio potius vobis nobisque proficere possunt, si remanserint quam si in hostem vel ad pugnam perrexerint, quia tunc eorum precibus adiuvamur et modo eorum pressuris gravamur. Quando vero Moyses expansis ad coelum manibus orabat, vincebat Israel. . . . Nullatenus volumus adsentire, ut nobiscum ad talia pergant nisi duo aut tres bene docti, electione videlicet caeterorum, ad benedictionem dandam et ad periclitantium reconciliationem faciendam, ne vos et nos simul cum pluribus pereamus, sed eorum precibus . . . fulciamur. Quam formam et de sacerdotibus tenere optamus i. e. ut nec illi in hostem nisi bene docti et ipsi electione atque permissione propriorum episcoporum; qui tamen tales sint, de quorum scientia et vita et conversatione omnes securi esse possimus . . . Eorum res aut aliquid ex eorum pecuniis, nisi ipsis aliquid sponte nobis dare placuerit, aut eorum ecclesias viduare (non) cupiamus, sed magis eis, si dominus posse dederit, augere desideramus (II 370; MG. LL. II 2, 91 f.).

Ista sicut petistis concedimus et quando vita comite deo auxiliante ad generale placitum venerimus, consultu omnium fidelium nostrorum scriptis firmare . . . cupimus (II 371, 92).

Volumus, ut nullus sacerdos in hostem pergat nisi duo vel tres tantum episcopi electione ceterorum propter benedictionem et praedicationem populique reconciliationem et cum illis electi sacerdotes, qui bene sciant populis poenitentias dare, missas celebrare, de infirmis curam habere sacratique olei cum sacris precibus unctionem impendere et hoc maxime praevidere, ne sine viatico quis de saeculo recedat. Hi vero nec arma ferant nec ad pugnam pergant nec effusores sanguinum vel agitatores fiant, sed tantum sanctorum pignora et sacra ministeria ferant et orationibus pro viribus insistant, ut populus, qui pugnare debet, auxiliante domino victor existat et non sit sacerdos sicut populus. Reliqui vero, qui ad ecclesias suas remanent, suos homines bene armatos nobiscum aut cum quibus iusserimus dirigant, et ipsi pro nobis et cuncto exercitu nostro missas, letanias, oblationes, elimosinas faciant, orantes deum coeli, ut proficiamus in itinere quo pergimus victoresque deo amminiculante existamus. Gentes enim et reges earum, qui sacerdotes secum pugnare permiserunt, nec praevalebant in bello nec victores extiterunt, quia non erat differentia inter laicos et sacerdotes, quibus pugnare non est licitum. . . . Qualis enim victoria datur, ubi sacerdotes una hora dominica partractant mysteria et christianis dominicum porrigunt corpus pro suarum animarum redemptione et post christianos, quibus hoc ministrare, aut paganos, quibus Christum praedicare debuerant, propriis sacrilegisque manibus necant (III 141, 110).

Honores sacerdotum et res ecclesiarum auferre vel minorare eis . . . nullatenus facere vel facere volentibus consentire omnes scire cupimus" (III 142, 111).

Man sieht auf den ersten Blick, daß es sich hier im Grunde um nichts anderes handelt als um den betreffenden Beschluß des Konzils und Kapitulare von 742 bzw. 769; sein Gerippe ist deutlich erkennbar, nur sind von Benedikt Levita einige sachliche Änderungen und mehrere Erweiterungen angebracht sowie ausführliche, gewiß nicht unpassende Begründungen beigegeben worden. Er macht vor allem das Zugeständnis, daß es bisher, in seinen Tagen wenigstens, anders gewesen als es, am Maßstabe kirchlicher Forderungen gemessen, hätte sein sollen. Er hat sodann die Grundzahl der zulässigen Feldbischöfe ein wenig vermehrt (2—3 statt 1—2), und von den Pfalzpriestern schweigt er ganz, entsprechend der Reaktion, die unter Ludwig d. Fr. gegen sie und ihren überstarken Einfluß zutage trat [1]. Auch von den Grafen als Kommandierenden, deren jeder nach der älteren Bestimmung je einen Priester bei sich haben sollte, ist nicht mehr die Rede, weil nach den Zeiten Karls d. Gr. dieselben als unmittelbar königliche Beamte nicht mehr vorkamen, hingegen die Stammesherzöge in ihrer früheren Selbstständigkeit immer mehr in den Vordergrund traten [2] und die Zahl der gewöhnlichen Feldpriester nicht mehr bloß nach ihnen sich richten, sondern nur nach kirchlichen Ermessensfragen jeweils festgelegt werden konnte [3]. Über die Auswahl der Bischöfe bzw. Priester verfügte man 742 gar nichts; Benedikt schiebt sie seinen ausschließlich kirchlichen Tendenzen gemäß völlig den kirchlichen Organen, d. h. den Mitbischöfen bzw. Diözesanbischöfen zu. Er unterstreicht ferner die friedliche religiöse Tätigkeit der zu Hause verbleibenden Geistlichen zugunsten des Heeres und Reiches und erwähnt nur, dem öffentlichen Rechte Rechnung tragend, daß dieselben als Senioren, d. h. als Bischöfe und Äbte, ausgestattet mit Kron- und Reichsgütern, ihre Mannen alter Sitte gemäß zum Kriegsheere heranzuführen hätten. Er normiert auch für die Feldgeistlichen bestimmte Eigenschaften und umschreibt ziemlich genau ihre Pflichten: Außer dem Tragen der Reliquien, Messe lesen, Abnehmen der Beichte, Auflegen der Bußen, wie das schon im Gesetz von 742 stand, auch noch die Erteilung des Segens und der Rekonziliation, sowie Ausübung des Predigtamts hinsichtlich der Bischöfe, für die gewöhnlichen Priester noch Sorge für die Kranken und, so darf man beifügen, Verwundeten, Erteilung der Sterbsakramente in Gestalt

[1] Vgl. Lüders, Capella 60 ff.

[2] Vgl. Schröder, Rechtsgeschichte 137 und 401.

[3] In III 142 spricht er von perpauci sacerdotes.

der hl. Ölung und des Viatikums. Ganz besonders aber wird von ihm in langen Worten, weil offenbar die Praxis sehr damit im Widerspruch stand, hervorgehoben, daß weder die Eigengüter noch das Ansehen noch auch die kirchliche Stelle der Feldgeistlichen während ihrer Abwesenheit irgendwie geschädigt werden dürften. Kurz, er schildert die Feldseelsorge in einer Weise, wie sie ebensowohl den alten Erfahrungen als den neuen Bedürfnissen und Forderungen entsprach. So gewinnt man bei ihm im großen ganzen ein klares Bild wohl auch der wirklichen Verhältnisse und die Überzeugung, daß die Bestimmung von 742 bzw. 769 für die Praxis nicht vergeblich gewesen.

Indes was der kluge und tiefgebildete Benedikt Levita mit diesen seinen Pseudobeschlüssen eigentlich wollte und erstrebte, die Verdrängung der in den Krieg ziehenden Prälaten, das ist ihm trotz seiner verführerischen Fälschung doch nicht gelungen, weil seine Sammlung, wie überhaupt die damaligen kanonistischen Fälscherprodukte, zunächst mehr das literarische als das praktische Leben beeinflußten. Es dauerten die alten Verhältnisse, wie früher gesagt, in Deutschland fort und zogen sich infolge der Lehensverfassung in fast unverminderter Stärke durch das ganze Mittelalter hindurch.

Nicht ohne Interesse ist es auch, die Stellung des Papsttums gegenüber dem Kriegsdienst der Geistlichen und der Feldseelsorge in der Karolingerzeit kennenzulernen. Oben schon ist darauf hingewiesen worden, daß Hadrian I. Karl den Großen anging, er möge Bischöfe nicht zum Kriegsdienst zulassen; hingegen hat er die Feldseelsorge ganz im Sinne und Rahmen des Beschlusses von 742 befürwortet [1]. Und ebenso hat der große Papst Nikolaus I. etwa ein halbes Jahrhundert später wiederholt gegen einen Waffen führenden Klerus sich ausgesprochen. Geistliche seien Soldaten der Kirche; es gezieme sich nicht, daß Streiter der Kirche für die Welt kämpfen, wobei sie notwendigerweise Blut vergießen müßten. Wie es schimpflich und verderblich sei, wenn ein Laie Messe liest oder die sakramentale Wandlung vollzieht, so sei es lächerlich und unschicklich, wenn Geistliche Waffen tragen und in den Krieg ziehen. Und harten Tadel muß Karl d. Kahle über sich ergehen lassen, weil er seine Bischöfe zum Kampfe gegen die Normannen aufgeboten hatte. Seien jene doch Soldaten Christi, die lediglich mit den Waffen

[1] S. oben S. 230.

des Gebetes zu kämpfen hätten [1]. Von der Militärseelsorge spricht er unmittelbar nicht; aber in seinen bekannten „Antworten an die Bulgaren" von 866 gibt er eine Reihe von Mahnungen und Hinweisen, die derselben vorarbeiten und dienen sollten. Statt des bei ihnen gebräuchlichen Pferdeschweifes, so schreibt er an sie, mögen sie das Zeichen des hl. Kreuzes mit in den Kampf tragen; an Sonn- und Feiertagen und in der Fastenzeit sollen sie nur im Falle äußerster Not kämpfen; das begonnene Gebet soll womöglich selbst bei Meldung feindlichen Angriffes vollendet werden, weil der Sieg schließlich doch mehr auf dem Gebet als auf den Waffen beruhe, wie denn überhaupt geistige Rüstung und Frömmigkeit das beste Mittel im Kampf darstelle [2]. Offenbar auf die Feldgeistlichen geht die Mahnung, daß, wenn sie glauben im Lager ihr Gebet nicht vollkommen und geziemend verrichten zu können, sie trotzdem davon nicht abstehen sollen, wie ja auch Moses betete und Josua kämpfte; aber mehr gelang der Sieg, weil jener betete, als weil dieser kämpfte [3]. Von hoher pastoraler Klugheit und praktischem Eifer zeugen des Papstes Worte über die seelische Vorbereitung vor dem Auszug ins Feld. Da sollen, so mahnt er, die Soldaten zuvor zur Kirche gehen, sollen beten, ihren Beleidigern verzeihen, dem Meßopfer anwohnen, Oblationen darbringen, dem Priester ihre Sünden bekennen, die Rekonziliation (Erlaß) und die Kommunion empfangen, Gefangene und in Unfreiheit Schmachtende erlösen, Almosen austeilen [4]. Endlich aber antwortet er noch auf die Frage, ob es angängig sei, daß man einen im Feld Gefallenen auf Wunsch von dessen Eltern oder Freunden in die Heimat überführe, im bejahenden Sinn, damit diese im Anblick des Grabes sich unmittelbar seiner erinnern und für ihn beten [5] — wahrhaftig eine ebenso humanen Sinn als tiefe christliche Gesinnung verratende Anweisung!

Man hat keinen Grund daran zu zweifeln, ob solcherlei Ratschläge und Gebote von höchster kirchlicher Stelle aus auch Be-

---

[1] Epist. 104 ca. 861 (MG. Epist. VI [1912] 613); Epist. 38 (l. c. 309 f.) Vgl. A. Greinacher, Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche (Berlin und Leipzig 1909) 38.

[2] Nicol. I resp. ad Bulg. dir. c. 33 (MG. Epist. VI 580); 36 und 46 (581 585); 34 (581); 40 (582).

[3] Ebd. c. 38 (582).

[4] Ebd. c. 35 (581).

[5] Ebd. c. 100 (598).

obachtung gefunden haben. Und was der Papst für fremde Lande riet, das wird wohl, so darf man annehmen, im großen ganzen im eigenen Lande befolgt worden sein. Eine solche Annahme rechtfertigt sich aber auch von selbst für alle die Vorschriften und Gesetze hinsichtlich der Feldseelsorge der Karolingerzeit, wie sie im bisherigen vorgeführt wurden. Die genauen Belege für deren tatsächliche Ausübung mangeln. Immerhin berichten jedoch die erzählenden Quellen wenigstens mittelbar da und dort von ihr, so daß sich aus ihnen im Zusammenhalt mit den rechtlichen Bestimmungen und den allgemeinen seelsorgerlichen Vorschriften ein abgerundetes Gesamtbild gewinnen läßt [1].

[1] Die Fortsetzung dieser Studie über die Praxis der Militärseelsorge in der Karolingerzeit kann aus Mangel an Raum hier nicht mehr gebracht werden; sie wird anderweitig erscheinen.

Praedestinatus,
eine ungenannte Quelle Kardinal Humberts im Kampfe gegen Kerullarios (1053/1054).

Von

Präfekt **A. Michel** am Aufseesianum in Bamberg.

Eine der zahlreichen alten Schriften, von denen aus Humbert[1] operiert, ist das anonym überlieferte Werk aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, das unter dem Titel Praedestinatus einen „schwindelhaften, aber wohldurchdachten und großangelegten Vorstoß gegen die Lehre Augustinus" darstellt.

Praedestinatus sive praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio (Ml. LIII 587—672) ist ein Werk semipelagianischer Richtung, das wohl zu Unrecht Arnobius dem Jüngeren zugeschrieben wird (Galland bei Ml. LIII 479 sq. Otto Bardenhewer, Patrologie[3] [Freiburg 1910] 426). Benützt wird von Humbert nur das 1. Buch, eine Haereseologie, die über 90 Häresien von Simon Magus an bis auf die Prädestinatianer mit einer Fülle von frechen Erfindungen berichtet. Nicht verwertet sind das 2. und 3. Buch. Da Prädestinatus selbst vielfach auf Augustinus, de haeresibus, Ml. XLII 21—50 zurückgeht, wird mittelbar auch Augustinus verwendet. Humbert kennt und verwendet aber auch

---

[1] Vgl. Knöpfler Al., Art. Humbert, Kirchenlex. VI[2] (Freiburg 1889) 411—414; und ebenda den Art. Nicetas ὁ στηθατός IX 266 267.

Ml. = Migne, Patrologia lat., Lutetiae Parisiorum XLII (1886), LIII (1865).

Mg. = Migne, Patrol. graeca, Lut. Par. XLI (1863).

Ms. V. = Manuscriptum Vindobonense 247 nach Lambeccius Petr.-Kollarius Ad. Franc., Commentariorum de Augustissima bibliotheca Caesarea Vindobonensi libri VIII (Vindobonae 1766) Bd. V, col. 265 266, n. 23, fol. 67—80 (Vätersammlung des Kerullarios).

W. = Will Corn., Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo XI. composita extant (Lipsiae et Marpurgi 1861).

Daß sämtliche hier zitierten lateinischen Werke der Jahre 1053/54 aus Humberts Feder geflossen sind, wird anderen Ortes gezeigt werden.

diese Schrift des Kirchenlehrers unmittelbar, wie an anderer Stelle gezeigt wird. Im folgenden sollen nun mehrere Parallelen als Erweis wiederholter Benützung des Praedestinatus durch den Kardinal zusammengestellt werden. Dabei werden identische Worte gesperrt, sachlich verwandte kursiv gedruckt. Die Reihenfolge der parallelen Stellen bestimmt sich durch die Kapitelfolge bei Praedestinatus.

1. Schon die Einleitungsworte des Gallandschen Kodex scheint Humbert gekannt zu haben:

Ml. LIII 587: hi (haereseologi) diversis temporibus diversas haereses pertexuerunt.	Leo IX. (eigentlich Humbert), ep. 1 ad Cerularium c. 8 W. 68. b. 45: haereses . . . diverso tempore ex diverso errore.

2. Die „90“ Häresien des Praedestinatus werden ins Feld geführt gegen die Angriffe des Michael Kerullarios und Leos von Achrida, welche die Lateiner als Häretiker brandmarkten (Ms. V. fol. 71, Zeile 11 von unten), ja ihnen den Christencharakter überhaupt abzusprechen wagten (W. 59 a. 15 36).

Ml. LIII 587 588 620: nonagesima haeresis. — Epiphanius (Mg. XLI. XLII.) hat gegen 80, Augustin (Ml. XLII) 87 Häresien.	Leo IX. (eigentlich Humbert), ep. 1 ad Cerularium c. 8 W. 68. b. 45: praeterimus nominatim replicare nonaginta et eo amplius haereses ab Orientis partibus vel ab ipsis Graecis . . . emergentes.

3. Die 1. Häresie c. 1. a Simone wird von Humbert breit behandelt in den Libri tres adversus Simoniacos (Monumenta Germaniae historica, Libelli de lite I [Hannoverae 1891] 100—253; Ml. CXLIII 1006—1212). In der Bannbulle (W. 153. b. 3) erscheinen sie zwar kurz gezeichnet mit: sicut Simoniaci (Graeci) donum Dei vendunt, aber doch (wie bei Praedestinatus) an der Spitze der „decem haereses“. Diese, sämtlich aus Praedestinatus erflossen, sind aber sonst nicht zeitlich geordnet.

4. Entsprechend der Versicherung des Praedestinatus (Ml. LIII c. 37 [598], c. 50 [605]), daß er Epiphanius (Mg. XLI 173—1200, hier haer. 5 [320]) benütze, erwähnt der Kardinal schlechtweg in der Responsio adv. Nicetae Pectorati libellum (c. 25 W. 147. a. 15): Nicolaum: de quo Epiphanius vester sic scripsit. Hierauf kämpft er wörtlich übereinstimmend mit Praedestinatus, aber nicht

mit Epiphanius gegen die griechische Klerogamie an, welche der Mönch Niketas Stethatos gegenüber den Lateinern vertritt (vgl. Demetrakopulos, Ekklesiastike Bibliotheke I [Leipzig 1866] 32, Zeile 7 sq.; W. 133. b. c. 15). Die entlehnte Stelle lautet:

c. 4 Ml. LIII 589 = c. 25 W. 147. a. 17: quarta Nicolaitarum a Nicolao haeresis est adinventa, qui unus (Ml. uno W.) ex septem diaconibus ab apostolis ordinatus est (Ml. ordinatis W.). Iste cum de zelo pulcherrimae coniugis culparetur, docere coepit indifferenter debere uti coniugibus, non solum laicis (Ml. laicos W.), sed etiam his, qui sacerdotii fungerentur officio. Hos damnavit sanctus (evangelista et apostolus W.) Ioannes apostolus et evangelista (Ml.) et iussit, ut quicunque cum eis vel sermonem colloquii miscuissent, ex hoc ipso communione privarentur: docens rationabiliter a mundi origine Deo castitatem plurimum placuisse. Nunc autem (Ml. Tunc W.) etiam in seipso Christum Dei Filium castitatis gloriam dedicasse, cum virginem possidens matrem, virgo mansurus, nullum discipulorum suorum commixtionem (Ml. commistione W.) etiam legitimi (Ml. legitima W.) coniugii uti permisit dicens: Si quis vult (post me W.) venire post me (Ml.), abneget seipsum (Ml. semetipsum W.) sibi et tollat crucem suam et sequatur me (Mt. 16, 24).

Die starke Kongruenz des beiderseitigen Textes, der bei der ausschließlichen Benützung einer einzigen griechischen Urquelle (Epiphanius) doch zahllose Varianten zeigen müßte, bürgt allein schon für die Kopie des Praedestinatus durch Humbert. Diese Sicherheit wird noch erhöht durch den Umstand, daß die Häresie der Nikolaiten bei Epiphanius und Augustinus als quinta, nicht quarta erscheint. Letzterer zeigt übrigens c. 5 (Ml. XLII 26) einen wesentlich verschiedenen Text. Nur die Anfügung von Apoc. 2, 6: Hoc habes, quia odisti facta Nicolaitarum, quae et ego odi (c. 26 W. 147 a. 38), eine Stelle, die sich auch bei Epiphanius findet (haeres. 5 Mg. col. 323, n. 77 Ende), scheint für die Nebenbenützung des Epiphanius zu sprechen. Aber so gut der Kardinal Apoc. 2, 14 15 (tenentes doctrinam Nicolaitarum) aus eigenem anfügt, so gut konnte er auch Apoc. 2, 6 von sich aus angliedern. Zudem ist die dabei vorkommende Verbindung mit unde und hinc (cf. W. 93 a. 3) ihm sehr geläufig.

5. Die jüdische Observanz der Nazarener ist in der Bannbulle verwertet. Dort wird den Griechen vorgeworfen, daß sie

selbst (nicht die Lateiner) judaisierten, da sie entsprechend jüdischen Reinigkeitsgesetzen Kinder, die vor dem 8. Tage sterben, nicht taufen ließen und Frauen, die in der Geburt Gefahr liefen, von der Kommunion ausschlössen (vgl. Dialog. c. 66 W. 126 a. 25):

c. 9 Ml. LIII: Nona haeresis Nazarenorum. Filium quidem Dei confitentur, *omnem* autem *ritum veteris Testamenti* Iudaico more conservant. Fast ebenso Aug. de haer. c. 9 Ml. XLII 27, anders Epiphanius haer. 29 Mg. XLI 388.

Excommunicatio. W. 113. b. 19: sicut Nazareni *carnalem* Iudaeorum *munditiam* adeo servant, ut . . . vgl. Dialog c. 6 W. 97 a. 22: Nazarenorum, qui sic recipiunt Christianismum, ut non dimittant Iudaismum.

6. Gegen die zu schroffen Angriffe Leos von Achrida auf das Alte Testament (W. 58. b. 10) — die Lateiner lasen noch dazu καταρηθέντα = maledicta statt καργηθέντα = abolita (W. 58 A. 26) — wird wieder Praedestinatus aufgeboten. Der Ansturm der Griechen hatte zunächst der „Sabbatfeier" (Sabbatfasten!) der Lateiner gegolten.

c. 24 Ml. LIII 595. Vicesima quarta est haeresis Severianorum. Carnis resurrectionem cum veteri respuunt *testamento* (ebenso Augustinus c. 24 Ml. XLII 30). Hos damnavit sanctus Euphranon episcopus Rhodius . . . . (dicens):

Dialog c. 41. W. 113. b. 11: quanta instantia Euphration (n wurde = τι gelesen) Rhodiorum episcopus *legem* veterem contra Severianos haereticos defenderit, ex subiectis verbis ipsius liquet: ubi dixit:

([Euphranon] apices Testamenti veteris sicut fundamenta domus praeclare docuit dicens. Ml.). Fundamenta domus (praeclarae W.) circa squalida loca sunt posita, ut ea, quae sunt superius, nullam (Ml. nullas W.) contumeliam (Ml. contumelias W.) stercorum patiantur. Superiora ergo domus laquearibus auratis, parietibus (Ml. parietibusque W.) pictis et vario marmorum metallo sunt edita. Inferiora vero, humori terreno vicina digesta (Ml. degesta W.) etiam superiorum universa suscipiunt. Quid ergo nunc faciemus? Si auferimus inferiora, superiora corruunt. Tamen, si destruenda erant inferiora, non hoc alius poterat nisi Dei Filius facere. Videamus ergo, utrumnam (Ml. utrum W.) ipse destruxerit (Ml. destruxit W.) hoc, quod nos dicimus permanere: Putatis, inquit, quia veni legem destruere (Ml. solvere W.) aut prophetas? Non veni legem solvere, sed adimplere (Mt. 5, 17).

sq. Ml.: Haec et his similia dicens s. Euphranon episcopus multos *convertit.*

sq. in errore vero perseverantes perpetua sanctione a *communione privavit.*

sq. W.: Et vos ergo saltem his et aliis proprii doctoris vestri vocibus *revocati* ab iniuriis sacratissimae legis cessate,

sq. ne *ab eodem* et ab omnibus catholicis *anathema* cum Severianis sitis. Vgl. die Bannbulle W. 153. b. 14.

Daß hier Praedestinatus benützt wurde, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß weder Epiphanius haer. 45 (Mg. XLI 831) noch Augustin c. 24 (Ml. XLII 30) irgend etwas von Euphranon oder der zitierten Stelle wissen. Zu letzterem vgl. Le Quien, Oriens christ. I 923.

7. Hart ist die Zusammenstellung der Griechen mit den Valesiern wegen des allerdings überwuchernden Eunuchentums. Auch dieser scharfe Pfeil stammt aus Praedestinatus, nicht direkt aus Epiphanius haeres. 58 (Mg. XLI 1013 1015), wie W. (153 A. 2) annimmt.

c. 37 Ml. LIII 593: In tricesimam et septimam haeresim Valesii incurrunt, qui infelices et se ipsos castrant et hospites suos. Ebenso Augustinus c. 37 Ml. XLII 32.

Excommunicatio W. 153. b. 5: Sicut Valesii hospites, suos castrant et . . . ad episcopatum promovent. Vgl. Leo ep. 1 ad Cerul. c. 23 W. 78 a. 18.

8. Auch die Manichäer des Praedestinatus sind bei Humbert Vorbilder für die Häresie der Griechen, welche nur dem gesäuerten Brote wegen „der diesem innewohnenden Seele" (Niketas Stethatos l. c. 19 W. 127. b. c. 2, Fragmentum W. 257. b. 11) Lebenskraft und Konsekrationsfähigkeit zusprechen.

c. 46 Ml. LIII 601 D.: haeresis Manichaeorum . . . . eis quippe *alimentis sicut universo mundo* Dei substantiam esse commixtam, quam purgari putant. Ebenso Aug. c. 46 Ml. XLII 35.

Excommunicatio W. 153. b. 17: sicut Manichaei *inter alia quodlibet fermentatum* fatentur animatum esse. Cf. Dialog c. 12 W. 99 a. 29.

9. Weil die Byzantiner die Azymen schmähen als Kot und Schmutz (Ms. V. fol. 71, Zeile 5 von unten. W. 57. a. 9), glaubt Humbert die Bestandteile des gesäuerten Brotes beißend (Dialog

c. 28. W. 106. b. 10, Leo ep. 1 ad Cer. c. 41. W. 85 a. 6) mit den manichäischen Grundelementen vergleichen zu sollen.

l. c. Ml. LIII 602 A: quinque *elementa*, quae genuerant principes proprios, genti tribuunt tenebrarum: fumum, tenebras, ignem, aquam, ventum, in fumo nata animalia bipedia etc. His quinque *elementis* malis ... Ebenso Augustinus c. 46 Ml. XLII 35.

Dialog c. 32 W. 108. b. 10: fermentatus (panis) quinque *substantiarum* particeps i. e. fermenti, farinae, salis, aquae et ignis: ne perversitas Manichaeorum asserat has quinque *substantias* assumi propter quinque antra tenebrarum, quae fingunt mentiendo sibi.

10. Auch die da und dort vorgekommene Wiedertaufe der Lateiner durch die Griechen (Ms. V. fol. 80, Anathem 9, Cerul. ep. spec. ad Petrum Antiochenum c. 13, W. 182 a. 10, Petrus ad Cer. c. 12 W. 197 a. 20, Lateranense IV c. 4) erweckte die Erinnerung an die Angaben des Praedestinatus.

c. 49 Ml. LIII 605: Arianos. *nostros* i. e. catholicos ad se venientes rebaptizant: utrum hoc etiam aliis i. e. non catholicis faciant, nusquam legitur. Ebenso Aug. c. 49 Ml. XLII 39.

Bannbulle W. 153. b. 7: sicut Ariani rebaptizant in nomine Trinitatis baptizatos et maxime *Latinos*. Vgl. Dialog c. 65 W. 126 a. 1: rebaptizatis Latinos catholice baptizatos.

11. c. 52 Ml. LIII 606: Pneumatomachos.

Excomm. W. 153. b. 15: Pneumatomachi.

12. Nach einer dreifachen Hinsicht gleichen die Griechen bei Humbert den Donatisten des Praedestinatus. Die einen wie die anderen behaupten, daß außerhalb ihrer Partei 1. die Kirche auf der ganzen Welt zugrunde gegangen wäre, wie auch 2. das Blut (Opfer) Christi und 3. ebenso die Taufe bei den Gegnern vergebens sei. Vgl. Text Nr. 2, 8 u. 10. Dialog c. 66 W. 126. a. 5, Dominicus Grad. ad Petr. Ant. c. 3 W. 207. a. 8.

c. 69 Ml. LIII 610: 1. *statum* suum (aiunt Donatistae) de toto *orbe terrarum* ecclesia *amittere* potuisset propter unius hominis culpam et in parte Africana *solus* Donatus potuerit statum ecclesiae conservare,

Excommunicatio W. 153. b. 8: 1. sicut Donatistae affirmant *excepta* Graecorum ecclesia ecclesiam Christi et 2. verum *sacrificium* atque 3. baptismum ex toto *mundo periisse*. Vgl. Nr. 10.

2. de toto autem *orbe* terrarum sit *deletus* sanctorum apostolorum labor et passio martyrum, imo ipse Salvatoris nostri *cruor* et 3. ideo ausi sunt rebaptizare catholicos.

Kardinal Humbert hängt also stark von Praedestinatus ab. Diese Quelle bot dem an sich schon heftigen Temperament des Kardinals neue Nahrung. Da er nämlich bei den animosen Griechen manche Gepflogenheiten findet, welche Praedestinatus seiner Ansicht nach längst als häretisch gebrandmarkt hatte, ist der Kardinal von Anfang an stark gegen gewisse griechische Gebräuche (Nr. 3, 4, 5, 7) eingenommen und glaubt sie mit aller Strenge rügen zu müssen. So wird es erklärlich, daß er sich nicht scheut, einfacher, allerdings sehr anrüchiger Gewohnheiten willen gegen sein eigenes Prinzip vom Glauben (Ep. 1 ad Cer. c. 29 W. 81 A. 15) das Anathem zu schleudern (Nr. 3, 4, 5, 7, W. 154, b. 15: sint anathema cum Simoniacis, Valesiis etc.). Praedestinatus ermächtigte ihn ja dazu. Dabei läßt der Kardinal absichtlich oder unabsichtlich außer acht, daß das eigentliche formelle Element, die häretische Tendenz, die im häretischen Lehrsystem wurzelt, bei den Griechen fehlte. So z. B. verboten die Valesier die Ehe als Gnostiker, während das Eunuchentum der Griechen die Ehe einzelner geradezu schützen sollte.

Immerhin beweist die Benützung der prädestinatianischen Häretikerliste schon von Beginn der Streitigkeiten an (Nr. 1, 2) die ursprüngliche Schärfe der Humbertschen Dialektik. Schon auf italischem Boden schlägt der Kardinal bei Abfassung des ersten Papstbriefes (Nr. 1. 2) den Häretikerkatalog des Praedestinatus auf, schon schwebt ihm (Dialog c. 41. Nr. 6) der Ausdruck: häretische Severianer auf den Lippen, bis er endlich in leidenschaftlicher, aber begreiflicher Erbitterung bei Praedestinatus förmlich sucht, um die Feinde Altroms mit den schärfsten Spitzen als Häretiker zu stigmatisieren. (Nr. 3. 5. 6. b. 7. 8. 10. 11. 12.)

Die Art der Benützung der semipelagianischen Schrift offenbart eine gewisse Pietät. Humbert kennt die bunt schillernde Menge der byzantinischen Häresie nach 460 (Leo ep. 1 ad Cer. c. 8 W. 68 69), wagt aber nicht, die anscheinend fixe Zahl der „90“ Irrlehren (Nr. 2) zu ändern. Die Weise der Verwertung

zeigt auch die vernünftige, mehrfach versuchte Taktik, die Griechen „mit den Worten ihrer eigenen Lehrer zurückzurufen“ (Nr. 6 b; vgl. Dialog c. 48 W. 118, b. 38): Basilius Romanam ecclesiam vocans dominam (ep. 1 ad Cer. c. 8 W. 69 a. 19) teste vestro historiographo Socrate (eigentlich Cassiodor). Aus diesem Grunde zitiert auch Humbert Epiphanius direkt, obwohl die Stelle aus Praedestinatus entnommen ist (Nr. 4), und zwar mit einem gewissen Rechte, insofern Augustinus und auch der hiervon abhängige Praedestinatus wiederholt Epiphanius als Quelle angeben (Ml. XLII c. 57 22 37 41 49 50; oben Nr. 4). Ob freilich das direkte Zitat aus Euphranon (Nr. 6) bei den Byzantinern nicht neuen Streit hervorrief, ist eine andere Frage. Der Vorwurf der Fälschung war den Byzantinern geläufig (vgl. Fragment bei W. 254: libros eorum sc. patrum falsatos asseritis).

Oxyrhynchos.

Seine Kirchen und Klöster.

Auf Grund der Papyrusfunde.

Von

Univ.-Prof. Dr. **Georg Pfeilschifter** in Freiburg i. Br.

In einer kostbaren Sammlung von Lebensgeschichten ägyptischer Mönche aus der Zeit um 400 ist in einem eigenen Kapitel auch unserer Stadt Oxyrhynchos gedacht. Diese Sammlung ist in einer lateinischen und in einer griechischen Fassung erhalten. Da noch bis jetzt die Frage unentschieden ist, ob Rufins Historia monachorum [1] oder die anonym überlieferte *Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία* [2] das Original ist, gebe ich beide Fassungen der Schilderung von Oxyrhynchos, wobei ich die größeren Abweichungen durch Sperrdruck kenntlich mache.

Rufin, Historia monachorum c. V. (Migne, P. l. 21, 408 f.)

Venimus autem et ad civitatem quamdam Thebaidis, nomine Oxyrynchum, in qua tanta religionis deprehendimus

***Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία* c. V.** (E. Preuschen, Palladius und Rufinus S. 29 f.)

Παραγενόμεθα δὲ καὶ εἰς Ὀξύρυγχον πόλιν τινὰ τῆς Θηβαίδος, ἧς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν κατ' ἀξίαν τὰ θαύματα.

---

[1] Wie Erwin Preuschen, Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums (Gießen, Ricker 1897) und neuerdings Richard Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker (Göttingen, Vandenhoeck 1916) [= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. N. F. VII. Heft] annehmen.

[2] Wie Cuthbert Butler, The Lausiac History of Palladius (Cambridge 1898 bis 1904) [= Robinsons Texts and Studies Vol. VI] und nach ihm Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III (Freiburg, Herder 1912) 555 glauben.

bona, ut ea nemo digne valeat enarrare.

Repletam namque eam monachis intrinsecus vidimus, et extrinsecus omni ex parte circumdatam. Aedes publicae (si qua in ea fuerant) et templa superstitionis antiquae habitationes nunc erant monachorum; et per totam civitatem multo plura monasteria quam domus videbantur.

Sunt autem in ipsa urbe, quia est ampla valde et populosa, duodecim ecclesiae, in quibus publicus agitur populi conventus, exceptis monasteriis, in quibus per singula orationum domus sunt. Sed nec portae ipsae, nec turres civitatis, aut ullus omnino angulus ejus monachorum habitationibus vacat, quique per omnem partem civitatis, die ac nocte hymnos ac laudes Deo referentes, urbem totam quasi unam Dei ecclesiam faciant.

Nullus enim ibi invenitur aut haereticus aut paganus, sed omnes cives Christiani, omnes Catholici, ut nihil omnino differat, si episcopus in platea orationem aut in ecclesia faciat.

Ipsi quoque magistratus et principales civitatis et reliqui cives studiose per singulas portas statuunt, qui observent, ut sicubi apparuerit peregrinus aut pauper, certatim ad eum qui

Γέμει γὰρ ἔνδοθεν οὕτως μοναστηρίων, ὡς τὰ τείχη ὑπ' αὐτῶν ἐξωθεῖσθαι τῶν μοναχῶν, περιέχεσθαι δὲ ἔξωθεν ἑτέροις μοναστηρίοις, ὡς ἄλλην εἶναι παρὰ ταύτην τὴν ἔξω πόλιν. Ἔγεμον δὲ τῆς πόλεως οἱ ναοὶ καὶ τὰ καπετώλια τῶν μοναχῶν καὶ κατὰ πᾶν μέρος τῆς πόλεως ᾤκουν οἱ μοναχοί.

Δεκαδύο δὲ εἰσὶν ἐν αὐτῇ ἐκκλησίαι, μεγίστης οὔσης τῆς πόλεως, ἐν αἷς οἱ ὄχλοι συνάγονται· τὰ γὰρ τῶν μοναχῶν εὐκτήρια καθ' ἕκαστον ἦν μοναστήριον καὶ σχεδὸν πλείους ἦσαν οἱ μοναχοὶ ὑπὲρ τοὺς κοσμικοὺς πολίτας κατὰ πάσας τὰς εἰσόδους τῆς πόλεως καὶ ἐν τοῖς πύργοις τῶν πυλῶν καταμένοντες. Πεντακισχίλιοι γὰρ μοναχοὶ ἐλέγοντο εἶναι ἔνδοθεν, τοσοῦτοι καὶ οἱ ἔξωθεν αὐτὴν περιέχοντες. καὶ οὐκ ἦν ὥρα ἡμερινὴ οὐδὲ νυκτερινή, ἐν ᾗ τὰς λατρείας οὐκ ἐπετέλουν τῷ θεῷ.

Ἀλλὰ γὰρ οὐδὲ εἷς ἦν οἰκήτωρ αἱρετικὸς οὐδὲ ἐθνικὸς ἐν τῇ πόλει, ἀλλὰ πάντες ὁμοῦ οἱ πολῖται πιστοὶ καὶ κατηχούμενοι, ὡς δύνασθαι δοῦναι τὸν ἐπίσκοπον ἐν τῇ πλατείᾳ εἰρήνην τῷ λαῷ.

Οἱ δὲ στρατηγοὶ αὐτῶν καὶ ἄρχοντες, οἱ τὰς φιλοτιμίας τοῖς δήμοις παρέχοντες, κατὰ τὰς πύλας καὶ τὰς εἰσόδους σκοποὺς ἔστησαν πρὸς τό, εἰ ξένος τις πενόμενος φανείη, ἀχθῆναι πρὸς αὐτοὺς ληψό-

praeoccupaverit adductus, quae sunt necessaria consequatur.

De his autem, qui erga nos ab ipsis populis gesta sunt, videntibus transire nos per civitatem suam et velut angelis occurrentibus atque honorem deferentibus, quomodo enarrem?

Aut de ipsis monachis et virginibus, quorum innumerae multitudines (ut supra diximus) in illa urbe habentur? Requirentes enim a sancto episcopo loci illius, viginti millia virginum et decem millia monachorum inibi haberi comperimus.

Quorum omnium affectum erga nos et honorem, quem exhibebant, vobis exponere nec sermo sufficit nec verecundia permittit, quomodo palliola nostra scinderentur, unoquoque nos sibi rapiente et ad se adducere cupiente.

Vidimus quoque ibi plurimos sanctorum patrum diversas Dei gratias habentes, alios in verbo Dei, alios in abstinentia, alios in signis et virtutibus ministrantes.

μενον πρὸς παραμυθίαν ἀναλώματα.

Καὶ τί ἄν τις εἴποι τὴν εὐλάβειαν τῶν δήμων ὁρώντων ἡμᾶς τοὺς ξένους διὰ τῆς ἀγορᾶς παριόντας καὶ ὥσπερ ἀγγέλοις ἡμῖν προσιόντων;

Τί δὲ τὸ πλῆθος ἐξείποι τις τῶν μοναχῶν καὶ παρθένων ἀναριθμήτου ὄντος; Πλὴν ὅσον παρὰ τοῦ ἐκεῖ ἁγίου ἐπισκόπου ἠκριβευσάμεθα, ἐδηλώσαμεν, μυρίους μὲν μοναχοὺς ὑπ᾽ αὐτόν, δὶς μυρίας δὲ παρθένους ἔχοντος.

Τὴν δὲ φιλοξενίαν αὐτῶν καὶ τὴν ἀγάπην, οἵαν παρεῖχον, ἐμὲ οὐχ οἷόν τε ἐξειπεῖν. διεσπᾶτο γὰρ ἡμῖν τὰ πάλλια ἑκατέρωθεν ἡμᾶς πρὸς ἑαυτοὺς ἀνθελκόντων.

Καὶ εἴδομεν ἐκεῖ πολλοὺς καὶ μεγάλους πατέρας διάφορα χαρίσματα ἔχοντας, τοὺς μὲν ἐν λόγῳ, τοὺς δὲ ἐν πολιτείᾳ, τοὺς δὲ ἐν δυνάμεσι καὶ σημείοις.

Man sieht, daß die beiden Fassungen, wenn sie auch formell namentlich im ersten Teile verschiedentlich voneinander abweichen, doch inhaltlich und dem Sinne nach über das religiös-kirchliche und mönchische Leben in Oxyrhynchos in der Hauptsache ganz gleichlautend berichten. Oxyrhynchos ist eine große und volkreiche Stadt. Sie besitzt zwölf Kirchen. Außerdem hat jedes Kloster sein eigenes Gotteshaus. Und Klöster gibt es sehr viele; ebenso viele in der Stadt wie außerhalb der Stadtmauern. Nach der Angabe des Bischofs von Oxyrhynchos beträgt die Zahl der Mönche 10 000. Darunter gibt es sehr viele besonders Begnadigte.

Die Zahl der Nonnen ist doppelt so groß: 20 000. Es sind fast mehr Klosterleute als Weltleute. Es gibt keinen Heiden mehr in der Stadt; und auch keinen Häretiker. Die städtischen Behörden wie die Bürger üben in ganz besonderer Weise die christliche Caritas gegen Arme und fremde Pilger.

Mag Rufin der Autor gewesen sein oder irgendein griechischer, vielleicht alexandrinischer Kleriker, jedenfalls beruht diese Schilderung von Oxyrhynchos auf eigenen Erinnerungen; sie gibt ein Spiegelbild von den Zuständen, wie sie etwa um 380 dort herrschend gewesen sind.

Das sind zwei Generationen nach den großen Umwälzungen unter Konstantin d. Gr.! Auch wenn die Zahlen von 10 000 Mönchen und 20 000 Nonnen reichlich übertrieben sein werden, die Zahl zwölf bei Nennung der Weltkirchen (ich nenne sie so im Unterschiede von den nicht aufgezählten Klosterkirchen) tritt mit einer solchen Bestimmtheit auf, daß man an der Richtigkeit derselben nicht zweifeln kann. Man muß annehmen, daß das Christentum in dieser ägyptischen Gauhauptstadt, die etwa 200 km südlich von Kairo und 15 km westlich vom Nil am Baḥr Jûsuf, dem alten Josephskanal, am Rande der Wüste lag, auf breitem Boden Wurzel geschlagen und sich innerhalb dieser zwei Generationen sehr schnell ausgebreitet hat. Oder hatte es schon Fuß gefaßt in vorkonstantinischer Zeit? Und geht die eine oder andere dieser Kirchen in die Zeit der Christenverfolgungen zurück? Gibt es keinen Einblick in die Entstehung einer solchen christlichen Stadtgemeinde?

Das sind Fragen, welche nicht nur für Oxyrhynchos von Bedeutung sind. Denn Oxyrhynchos ist typisch für ähnliche Städte zum mindesten in Ägypten, vielleicht aber über Ägypten hinaus für alle Gebiete, wo ähnliche Voraussetzungen gegeben sind, namentlich im syrisch-palästinensischen Orient. Bis vor kurzem hat man solche Fragen wohl aufwerfen, aber nicht beantworten können. Auch hier eröffnen die ägyptischen Papyrusfunde der kirchengeschichtlichen Wissenschaft ein neues Arbeitsfeld. Bisher hat fast ausschließlich die altchristliche Literaturgeschichte aus der Papyruskunde Gewinn gezogen. Die Kirchengeschichte hat Versäumnisse einzuholen. Ein erster Versuch nach dieser Richtung sei dem verehrten Lehrer zum 70. Geburtstage dargebracht als ein Beweis für die Lebenskraft der von ihm ausgestreuten Samenkörner.

Für einen solchen Versuch empfiehlt sich Oxyrhynchos am

allerbesten. Denn an keinem anderen einzelnen Platze sind so viele Papyri ausgegraben worden wie aus den Schutthügeln dieser Stadt. Was bis jetzt davon veröffentlicht ist, füllt 15 Bände in Großoktav [1].

Schon im Winter 1909, als ich vor der Freiburger Akademischen Gesellschaft, um den Gedanken des Ankaufs von Papyri für unsere Universität zu propagieren, über „Die ägyptischen Papyrusfunde und ihre Bedeutung für die Geschichte des ältesten Christentums" sprechen durfte, habe ich darauf hingewiesen, daß es eine der reizvollsten Arbeiten wäre, die unvergleichlich reichen Papyrusfunde, die man auf dem Boden von Oxyrhynchos gemacht, auf die Materialien für die Geschichte des Christentums und für sein Verhältnis zur antiken heidnischen Religion und Kultur durchzuarbeiten, und das Ergebnis mit dem eben vorgeführten Bilde zu konfrontieren, das uns die Mönchsgeschichte von 400 gibt. Haben wir doch hier eine der nicht gerade häufigen Möglichkeiten vor uns, einen wichtigen, anscheinend zu Übertreibungen neigenden Bericht durch eine seltene Fülle von Überresten kontrollieren und ergänzen zu können nach Seiten, die von unseren berichtenden literarischen Quellen fast nie berührt werden. Dieser Anreiz hat mich nie verlassen; er erhielt eine unwiderstehliche Steigerung, als ich den im Jahre 1915 ausgegebenen XI. Oxyrhynchosband des Egypt Exploration Fund zu Gesicht bekam und hier auf einen neuen, großen, schönen Querschnitt durch das kirchliche Leben in Oxyrhynchos aus den Jahren 535—536 stieß.

Es handelt sich um eines der interessantesten Dokumente über die alte ägyptische Kirche, die je entdeckt worden sind. Es ist, um es kurz zu sagen, ein Kirchenkalender. Aber ein Kirchen-

---

[1] Gegraben hat in Behnesa, wie der moderne Ort über dem alten Oxyrhynchos heißt, von 1896 bis 1907 der Egypt Exploration Fund, Greco-Roman Branch. Die zutage geförderten Massen von Papyri sind bis jetzt in 12 (der 12. ist erschienen, aber in Freiburg noch nicht eingetroffen) Bänden herausgegeben von B. P. Grenfell und A. S. Hunt. Die einzelnen Stücke sind fortlaufend numeriert; wenn im folgenden eine bloße Nummer angegeben ist ohne jeden weiteren Zusatz, dann ist der betreffende Papyrus dieser großen englischen Ausgabe gemeint. Im Anschluß an die Engländer hat dann die Società Italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto seit Herbst 1910 und bis zum Frühjahr 1914 die Grabungen fortgeführt. Ihre Ergebnisse sind in bisher 3 Bänden publiziert unter der Leitung von P. Vitelli. Diese Stücke sind mit P. S. I. und der laufenden Nummer zitiert. Ich bemerke, daß sich auch noch in verschiedenen anderen Publikationen vereinzelte Oxyrhynchos-Papyri finden.

kalender besonderer Art; kein vollständiges Verzeichnis aller der Tage, an denen Gottesdienste stattfanden, sondern eine Liste von den offiziellen Bischofs-Gottesdiensten, die an bestimmten Sonntagen und Festtagen (anscheinend auch an anderen Tagen) in ganz bestimmten, für diese Tage besonders geeigneten Kirchen in Oxyrhynchos abgehalten zu werden pflegten. F. E. Brightman und W. E. Crum haben die Herausgeber bei der volle 14 Seiten und eine Reihe von Anmerkungen umfassenden Erklärung dieses wichtigen Stückes mit ihrer reichen theologischen und besonders liturgiegeschichtlichen Sachkenntnis unterstützt. Der Papyrus, der die Nummer 1357 trägt, umfaßt in 2 Columnen leider nur eine Periode von etwas über 5 Monaten des Kirchenjahres; es ist die Zeit vom 21. Oktober d. J. 535 bis zum 22. März d. J. 536. Und auch dieser Teil ist nicht lückenlos erhalten; in der ersten Columne fehlen 6 Zeilen in der Mitte (die zweite Hälfte des November); die zweite Columne ist in der Mitte vertikal abgebrochen, so daß die rechte Hälfte derselben mit den Notizen über die Tage der Heiligen vom 28. Dezember an verloren ist. Dieser kostbare Überrest überliefert uns also ein nahezu ein halbes Jahr umfassendes verstümmeltes Verzeichnis von *συνάξεις* oder gottesdienstlichen Versammlungen, die — ähnlich wie die römisch-lateinischen Stationes — jährlich zu bestimmten Zeiten in bestimmten Kirchen, womöglich der Kirche des Heiligen, dessen Tag war, wohl in Anwesenheit des Bischofs gefeiert wurden. Die Liste ist nach der wahrscheinlichen Deutung eines Eingangsvermerkes geschrieben worden, als ein monophysitischer Patriarch [1], der auf einer Visitationsreise auch Oxyrhynchos berührte, eben von dort nach Alexandrien abgereist war.

Ich verwerte, ohne auf die liturgiegeschichtliche Seite einzugehen, dieses kostbare Stück hier lediglich, um die Anzahl der Kirchengebäude in Oxyrhynchos festzustellen. Von 19 Kirchen

---

[1] Entweder Timotheus IV. oder der nach Ägypten verbannte Patriarch Severus von Antiochien. Seit 1914 kennen wir aus einem Papyrusfragment auch den Namen des damaligen Bischofs von Oxyrhynchos. Es ist ein Dokument vom 17. Februar 534, von dem nur die sechs ersten Zeilen ganz erhalten sind. Hier heißt es nach der Datierung:

Τῇ ἁγίᾳ το[ῦ] θεοῦ καθολικῇ ἐκ'κλησίᾳ τῇ ὑπὸ τὸν ἁγιώτατον
καὶ θεοφιλέστατον πατέρα ἡμῶν ἀββᾶ Πέτρον ἐπίσκοπον
ταύτης τῆς λαμπρᾶς Ὀξυρυγχιτῶν πόλεως διὰ σοῦ τοῦ
εὐλαβεστάτου Φιβ πρεσβυτέρου καὶ καθολικοῦ οἰκονόμου . . . . . . (P. S. I. 216)

können wir die Namen mit Sicherheit lesen; ich zähle sie in der Reihenfolge auf, wie sie in der Liste aufeinanderfolgen.

1. *εἰς τὴν Φοιβάμμωνος* [1] mit achtmaligem Gottesdienst.
2. *εἰς τὸν ἅγι(ον)* [2] *Σερῆνον* mit viermaligem Gottesdienst.
3. *εἰς τὴν μαρτύρ(ων)* mit einmaligem Gottesdienst.
4. *εἰς τὸν εὐαγγελιστ(ήν)* (= Apostel Johannes) mit dreimaligem Gottesdienst.
5. *εἰς τὸν ἅγι(ον) Μιχαηλᾶ* mit dreimaligem Gottesdienst
6. *εἰς τὸν ἅγι(ον) Ἰοῦστον* mit zweimaligem Gottesdienst.
7. *εἰς τὸν ἅγι(ον) Μηνᾶν* mit zweimaligem Gottesdienst.
8. *εἰς τὸν ἅγι(ον) Βίκτορα* mit einmaligem Gottesdienst.
9. *εἰς τὴν Ἀννιανῆς* mit zweimaligem Gottesdienst.
10. *εἰς τὸν ἅγιον Κοσμᾶ* mit einmaligem Gottesdienst.
11. *εἰς τὸν ἅγι(ον) Φιλόξεν[ο]ν* mit wenigstens siebenmaligem Gottesdienst.
12. *εἰς τὴν ἁγί(αν) Μαρίαν* mit wenigstens viermaligem Gottesdienst [3].
13. *εἰς τὸν ἅγι(ον) Πέτρ[ον* mit einmaligem Gottesdienst [4].
14. *εἰς τὴν νοτινὴ[ν ἐκκλησίαν* mit dreimaligem Gottesdienst.
15. *εἰς τὴν ἁγί(αν) Εὐφ[ημίαν* mit zweimaligem Gottesdienst.
16. [*εἰς τὸν βα*]*πτισ*[*τὴν* (= Johannes der Täufer) mit einmaligem Gottesdienst.
17. *εἰς τὸν ἅγι(ον) Ζαχ[αρίαν* mit einmaligem Gottesdienst.
18. *εἰς τὸν ἅγι(ον) Γαβρ[ιὴλ* mit zweimaligem Gottesdienst.
19. *εἰς τὸν ἅγι(ον) ἄπα Νοὺπ* mit einmaligem Gottesdienst.

Dann sind noch 7 weitere Kirchen verzeichnet, deren Namen aber wegen der Zerstörung der zweiten Columne nicht mehr mit Sicherheit festzustellen waren. Die Ergänzungen der Herausgeber, die mit liturgiegeschichtlichen Erwägungen arbeiteten, erreichen einen zum Teil sehr hohen Grad der Wahrscheinlichkeit.

20. *εἰς τὸν ἅγι(ον)* [*Παῦλον* mit einmaligem Gottesdienst.
21. *εἰς τὴν ἅμα* [*Ἡραίδος* mit einmaligem Gottesdienst.
22. [*εἰς τὸν ἅγ*]*ι(ον) Ἱε*[*ρημίαν* mit einmaligem Gottesdienst.
23. [*εἰς τὸν ἅγι(ον)*] *Ἰουλ*[*ιανὸν* mit einmaligem Gottesdienst.

---

[1] Das Wort *ἐκκλησία* nach *τὴν* ist immer zu ergänzen.

[2] Die durch runde Klammern eingeschlossenen Buchstaben sind Auflösung von Abkürzungen, während eckige Klammern eine von den Herausgebern ausgefüllte Lücke andeuten.

[3] Hier ist die *σύναξις* am 25., 26. und 27. Dezember.

[4] Hier beginnt die zweite Columne, von der die rechte Hälfte weggebrochen ist.

24. [εἰς] τὸ β[ορρινὸν μαρτύριον (?) mit einmaligem Gottesdienst.
25. εἰς τὸν ἅγι(ον) Θεό[δοτον mit einmaligem Gottesdienst.
26. εἰς τὸν ἅγι(ον) Θε[όδωρον mit einmaligem Gottesdienst.

Wahrscheinlich sind aber noch 2 von den vorausgehenden zu unterscheidende Kirchen in der Liste genannt, deren fehlende Namen die Herausgeber nicht ergänzen konnten.

27. [εἰς τὸν ἅγι](ον) ἀββ[ᾶ ....
28. εἰς τὸν ἅ[γι(ον) ......

Wir können also aus dieser Liste mit Sicherheit die Existenz von wenigstens 26 Kirchen positiv feststellen. Auf diese 26 (vielleicht 28) Kirchen verteilen sich in nicht ganz einem halben Jahre 66 Stationsgottesdienste an ungefähr 62 verschiedenen Tagen. Im ganzen Jahre wird die Gesamtzahl der Stationsgottesdienste nach einer Vermutung der Herausgeber die Zahl 130 überschritten haben; und sie wird auf etwa 40 Kirchen verteilt gewesen sein. Oxyrhynchos wird also wohl um etwa ein Dutzend Kirchen mehr gehabt haben, als in dieser Halbjahrliste wirklich verzeichnet sind. Ihre Zahl mag ums Jahr 535 etwa 40 betragen haben.

Daß eine Reihe der Heiligen, deren Kirchen wir hier kennenlernen, in Oxyrhynchos das ganz besondere Vertrauen der Gläubigen genoß, ist aus einem christlichen Amulett des 5. Jahrhunderts (Nr. 1151) gegen Fieber zu ersehen, von dem die betreffenden Zeilen hier angefügt seien:

εὔχεσ-
θαι πρεσβίαις τῆς
δεσποίνης ἡμῶν τῆς
θεοτόκου καὶ τῶν
ἐνδόξων ἀρχαγγέ-
λων κ(αὶ) τοῦ ἁγίου καὶ ἐν-
δόξου ἀποστόλου κ(αὶ)
εὐαγγελιστοῦ κ(αὶ) θεο-
λόγου Ἰωάννου κ(αὶ) τοῦ
ἁγίου Σερήνου κ(αὶ) τοῦ
ἁγίου Φιλοξένου κ(αὶ) τοῦ
ἁγίου Βήκτωρος κ(αὶ) τοῦ
ἁγίου Ἰούστου κ(αὶ) πάντων
[τῶ]ν ἁγίων.

Schade, daß in unserer Gottesdienstliste nicht gesagt ist, welche von den in dieser Liste genannten Kirchen Klosterkirchen sind. Es scheint mir indes fraglich, ob wir überhaupt Klosterkirchen in dieser Gottesdienstliste annehmen dürfen. Denn für diese wohl vom Bischof abgehaltenen öffentlichen Stationsgottesdienste der Gesamtgemeinde werden Klosterkirchen in der damaligen Zeit kaum benützt worden sein; es müßte denn sein, daß sie einem gefeierten Heiligen geweiht gewesen wären. Überdies werden diese Klosterkirchen für das Zusammenströmen einer

größeren Schar von Gläubigen an solchen Festtagen zu klein gewesen sein; εὐκτήρια = orationum domus nennt sie die Mönchsgeschichte um 400. Wenn diese Vermutung zutreffen würde, hätten wir es bei unserer Liste nur mit Weltkirchen zu tun. Ihre Zahl müßte also in der Zeit von etwa 380 bis zirka 530, also in 150 Jahren von 12 auf rund 40 gewachsen sein. An diesem Zahlenverhältnis ändert sich nichts Wesentliches, auch wenn in der Liste einige Klosterkirchen mitgenannt sein sollten [1].

Diese Tatsache bezeugt eine ganz außerordentliche Steigerung der kirchlichen Bedürfnisse und des religiösen Lebens in Oxyrhynchos. Denn wir dürfen doch von vornherein, ohne die Papyri weiter gehört zu haben, zweierlei, wie ich glaube, mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen. Einmal daß Oxyrhynchos um 380 in der Hauptsache eine christliche Stadt war. Wenn es in der Stadt damals noch Heiden gegeben hat [2], dann muß ihre Anzahl eine verhältnismäßig verschwindend geringe gewesen sein. Und zweitens wird die Stadt Oxyrhynchos sich im 5. und 6. Jahrhundert nicht in demselben Maße vergrößert haben [3], in welchem die Anzahl

[1] Vgl. etwa die Nummern 19 und 27 der Liste.

[2] Die Interpretation der „παγανικαὶ συντέλειαι“ als heidnische Konventikel in Oxyrhynchos durch U. Wilcken und sein Festhalten an derselben (vgl. Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde von L. Mitteis und U. Wilcken I 2 [1912] 150 f.) ist mir ebenso bekannt wie die Ablehnung derselben durch A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II³ (1915) 173 A. 2. Die Urkunde, in welcher diese παγανικαὶ συντέλειαι erwähnt werden, ist veröffentlicht in B. G. U. (= Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin, herausg. von der Generalverwaltung. Griechische Urkunden) 936 und stammt aus dem Jahre 426, ist also etwa ein gutes Menschenalter später als die Beobachtungen und Eindrücke des Autors der eingangs erwähnten Mönchsgeschichte. Sie ist eine Gestellungsbürgschaft für einen Mann, der zum städtischen Ratsherrn vorgeschlagen ist und sich vor dem Druck dieser Verpflichtung dadurch schützen will, daß er seine Zuflucht eben zu den παγανικαὶ συντέλειαι nimmt. An der Unmöglichkeit — und sie besteht selbst für einen so unvergleichlichen Kenner wie Wilcken —, es wenigstens einigermaßen plausibel zu machen, inwiefern denn heidnische Kultvereine einen Menschen gegen diese Inanspruchnahme für den öffentlichen Dienst in einer Stadt mit durchaus christlichen Behörden (!) hätte schützen können, und das noch im Jahre 426, muß die Erklärung Wilckens scheitern. Daß in dieser Zeit das Heidentum 100 km weiter südlich in Hermopolis und Antinoopolis und wieder 150 km weiter südlich in der Gegend von Achmim-Panopolis und der großen Klosterstiftung des Schenute von Atripe noch Bestand hatte, ist mir nicht unbekannt. Vgl. J. Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums (Leipzig 1903) [= Texte und Untersuchungen. N. F. X 1] 25 f. 27 175 ff. 178 ff.

[3] Der Flächenraum der alten Stadt ist nach dem Ausgrabungsberichte Grenfells

ihrer Kirchen zugenommen hat. Die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse dieser Zeit waren einem solchen Wachstum nicht günstig. Dazu kommt noch ein Drittes: das Mönchtum wird wohl von der zahlenmäßigen Höhe am Ausgang des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts eher auf ein geringeres Niveau herabgesunken sein, als daß es sich noch weiter stark vermehrt hätte. Aus diesen Erwägungen kann das starke Ansteigen der Zahl der Kirchen in Oxyrhynchos wohl nur auf die größere Intensität des kirchlichen Lebens in der Stadt zurückgeführt werden[1]. Oxyrhynchos muß eine Stätte außerordentlich blühenden kirchlichen und mönchischen Lebens gewesen sein! Deshalb ja auch die rühmende Erwähnung in unserer Mönchsgeschichte von 400. Oxyrhynchos war auch als kirchliche Metropole, unter der fast ein Dutzend Bistümer standen, ein wichtiges Zentrum kirchlichen Lebens in Mittelägypten.

Was ist nun von diesem religiösen und kirchlichen Leben der Christen von Oxyrhynchos an Überresten in den massenhaft ausgegrabenen Papyri noch erhalten? Und was werden uns diese unmittelbaren Überreste einer wie es schien unwiderbringlich verschütteten Vergangenheit noch alles zu erzählen haben von Kirchen und Klöstern, von Weltgeistlichen, Mönchen und Laien, von den heiligen Schriften, theologischen Werken und erbaulichen Büchern in ihren Händen, von christlichem Beten und christlicher Sitte in allen Lagen des täglichen Lebens? Und was werden wir aus ihnen erfahren über das Fortleben antiker heidnischer Bildung und Bildungsmittel, heidnischer religiöser Vorstellungen und Einrichtungen, heidnischer Tempel und Priester, heidnischer Art und heidnischen Aberglaubens in der Werdezeit und Blüteperiode christlichen und mönchischen Lebens in dieser ägyptischen Gauhauptstadt? Darüber zu berichten auf Grund meiner Verzettelung der Papyrusmassen, behalte ich mir in einer Fortsetzung dieser kleinen Studie vor. Auf dem hier zur Verfügung stehenden Raum möchte ich nur das weitere Material über die Kirchen und Klöster der Stadt vorlegen.

---

vom Jahre 1897 (Archaeological Report 1896—1897. Edited by F. L. Griffith, London, S. 2) $1^1/_4$ Meilen, das sind etwa 2 km, lang und in den meisten Stellen $^1/_2$ Meile, das sind etwa 800 m, breit.

[1] Die Neigung, Kirchen zu bauen, muß zeitweise recht groß gewesen sein. So hat Schenute mit stärkster Erregung die Christen bekämpft, „die überall Märtyrergebeine entdecken und Märtyrerkapellen bauen“. Vgl. J. Leipoldt a. a. O. S. 183.

In unserer Gottesdienstliste ist in den Zeilen 37 und 61 genannt eine *νοτινὴ ἐκκλησία*, eine südliche Kirche (vgl. oben Nr. 14). Sie stammt aus der Urzeit des Christentums in Oxyrhynchos. Denn wir begegnen ihr schon in einem städtischen Wächterverzeichnis der Diokletianischen Zeit. Es ist Papyrus Nr. 43 verso; das Verzeichnis kann nicht viel später geschrieben sein als die auf das Jahr 295 datierte Recto-Seite, stammt also etwa aus der Zeit von 295 bis 305. Auf diesem Papyrusstück steht eine Liste der Wachen oder Nachtposten, welche über die Hauptstraßen und öffentlichen Gebäude von Oxyrhynchos verteilt waren. Die Liste ist zwar vollständig, soweit sie reicht, aber sie ist unbeendigt geblieben. Unter den öffentlichen Gebäuden, die hier erscheinen, nenne ich die Tempel des Sarapis (*Σαραπῖον*), für den 6 Wächter bestimmt sind, der Isis (*Ἰσῖον*) mit 1 Wächter, der Thoëris (*Θοηρῖον*), der 7 Wächter braucht, und das Caesareum (*Καισαρῖον*)[1]. Ferner sei erwähnt ein Theater, dem 3 Wächter gebühren, das Gymnasium, das deren 2 erhält, ein Kapitol[2], mehrere Bäder usw. Dann werden noch erwähnt zwei „*ἐκκλησίαι*", eine nördliche und eine südliche, wonach die Straßen benannt sind. Es heißt in dem Verzeichnis auf Col. III Zeile 19—21:

καὶ ῥ(ύμῃ) τῇ νοτινῇ ἐκκλησίᾳ,
Ἀμόις Παράμμωνος, καταμένων
ἀντικρὺς οἰκίας Ἐπιμάχου κηρωματικ(οῦ).

Wie hier eine südliche Kirchenstraße mit dem ihr zugeteilten Wächter aufgeführt ist, so steht 2 Zeilen vorher (17 f.) eine südliche Torstraße:

καὶ ῥ(ύμῃ) τῇ νοτινῇ πύλῃ,
Παῦλος Ὀννώφριος.

Und wie es eine südliche Kirchenstraße gab, gab es auch eine nördliche Kirchenstraße[3]. Sie ist genannt Col. I Zeile 10—12:

---

[1] „Wie die Tempel des Augustus in Alexandrien und Philae allmählich zu Kultstätten der Augusti wurden, so werden wir auch in den übrigen Sebasteen ursprüngliche Augustustempel sehen dürfen." F. Blumenthal, Der ägyptische Kaiserkult, im Archiv für Papyrusforschung V (1913) 322.

[2] Col. IV Zeile 3: *Καπιτολεῖον*. Es war dem Kult des römischen Jupiter Capitolinus geweiht, der wohl nach Oxyrhynchos gekommen ist, als durch die constitutio Antoniniana das römische Bürgerrecht auch hierher kam (U. Wilcken im Archiv für Papyrusforschung V [1913] 428 f.). Vgl. die *καπετώλια* der *τῶν μοναχῶν ἱστορία* oben S. 249, Spalte b.

[3] Eine „*βορρινὴ πύλη*", welche repariert wird, ist in einer Urkunde Nr. 892 vom Jahre 338 genannt.

ῥ(ύμῃ) τῇ βοριν[ῇ] ἐκκλησίᾳ,
'Απφοῦς Θέωνος,
οἰκῶν ἐν τῷ στάβλῳ τῆς Αἰωνίας.

Damit ist eine *νοτινὴ ἐκκλησία* und eine *βορρινὴ ἐκκλησία* in Oxyrhynchos bezeugt. Ich habe *ἐκκλησία* mit ,,Kirche" übersetzt und verstehe darunter ein für den christlichen Gottesdienst bestimmtes Kultgebäude.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff hat bei der Anzeige des I. Oxyrhynchosbandes[1], in dem dieser Papyrus steht, diese *ἐκκλησίαι* anders interpretiert: ,,Die Stadt hat ein Nord-, West- und Südtor; an dem Nord- und Südtor liegt je eine *ἐκκλησία*, schwerlich eine Kirche; das Verzeichnis ist aus Diokletianischer Zeit, und das Christentum macht sich erst viel später fühlbar. Es sind vielmehr freie Plätze, wo das Volk versammelt werden konnte: es würden sonst alle Plätze fehlen, und eine solche Versammlung kommt XLI vor." Man kann dieses Bedenken gegen das so frühe Fühlbarwerden des Christentums in Oxyrhynchos wohl verstehen. Auch die Herausgeber selbst hatten ja zu den erklärenden Worten ,,There are two churches" im Jahre 1898 noch ein Fragezeichen gesetzt. Aber wie unbegründet die Bedenken in Wirklichkeit gewesen sind, lehrt jetzt, worauf natürlich auch die Herausgeber dann im Jahre 1915 hingewiesen haben, das Gottesdienstverzeichnis von 535—536, in welchem die *νοτινὴ ἐκκλησία* wieder erscheint. Sie war schon 250 Jahre früher, was sie 535 gewesen ist, nämlich ein Kirchengebäude. Es hat sich über die Zeit der Diokletianischen Christenverfolgung hinübergerettet. Das gleiche ist der Fall mit der *βορρινὴ ἐκκλησία* des Wächterverzeichnisses. Auch sie tritt uns in der Gottesdienstliste des 6. Jahrhunderts wieder entgegen. Leider ist dort die Stelle stark verstümmelt. Aber es kann infolge des Zusammenhangs mit der *νοτινὴ ἐκκλησία* wohl kein vernünftiger Zweifel bestehen, daß die in Col. II Zeile 50 erhaltenen Buchstaben . . . .] *τὸ β*[. . . . so zu ergänzen sind, wie es die Herausgeber getan haben: [*ὁμοί(ως) κ(αὶ) εἰς*] *τὸ β*[*ορρινὸν μαρτύριον* (?). Dabei wird *μαρτύριον* als synonym mit *ἐκκλησία* aufgefaßt, wofür Belege genannt sind. Andere mögliche Ergänzungen der 3 Buchstaben[2] sind von den Herausgebern mit Recht als sehr wenig wahrscheinlich abgelehnt worden.

---

[1] In den Göttingischen gelehrten Anzeigen 160 II (1898) 676.

[2] [*εἰς τὸν ἅγι(ον)*] *Τοβ*[*ίαν* oder *τὸ Β*[*ασιλίον* oder *τὸ Β*[*αρσαύμου* oder *'Αρισ*]*τοβ*[*ούλου*.

Es darf demnach als feststehende Tatsache verzeichnet werden, daß Oxyrhynchos schon in der Zeit vor dem Ausbruch der Diokletianischen Christenverfolgung zwei christliche Kirchengebäude besessen hat. Da nach ihnen ums Jahr 300 die anliegenden Straßen benannt sind, und zwar in einem offiziellen Dokument, einem amtlichen Verzeichnis [1], so ist man gezwungen, aus diesem Umstande auf eine schon längere Existenz und eine gewisse Größe dieser christlichen gottesdienstlichen Gebäude zu schließen sowie auf ein nicht geringes Maß von Öffentlichkeit der christlichen Religion und Kirche. Der Kenner weiß, wie sehr sich das den sonst bekannten Verhältnissen etwa in Alexandrien einfügt. Und die Überreste, welche gerade in Oxyrhynchos von den heiligen Schriften der Christen und von christlicher theologischer Literatur gefunden worden sind, erhärten diesen Tatbestand in jeder wünschenswerten Weise.

Das übrige aus den Papyri fließende Material bereichert unsere Kenntnis über die Kirchen von Oxyrhynchos nur um zwei weitere neue Namen: um eine Johanneskirche und um eine Hierakionkirche. In Nr. 141 vom Jahre 503 gibt ein *Ἰωάννης κόμες* seinem Kellermeister *Φοιβάμμ*[(*ωνι*) *οἰ*]*νοχειρ*(*ιστῇ*) den Auftrag, gewisse Bezahlungen von Wein an verschiedene Personen zu leisten; unter anderen auch *τῷ θυρουρ*(*ῷ*) *τοῦ ἁγίου Ἰωάννου*. Und Nr. 1053 etwa um 600 wird in einer Rechnung Zeile 23 verzeichnet eine Anweisung auch *εἰς τὴν ἐκκλ*(*ησίαν*) *ἀββᾶ Ἱερακίωνος*. Möglicherweise ist diese Johanneskirche identisch mit der Evangelisten- oder Täuferkirche unter Nr. 4 bzw. 16 unserer obigen Gottesdienstliste, und die Hierakionkirche dieselbe wie die unter Nr. 27 der gleichen Liste aufgeführte Kirche [*εἰς τὸν ἅγι*](*ον*) *ἀββ*[*ᾶ*. Jedenfalls sind aber andere Kirchen dieser Liste sicher bezeugt in den Papyri Nr. 941 mit 1311, in Nr. 993 und in Nr. 1038. In Nr. 1311 (aus der Zeit von 400 bis 500) kommt vor ein *Ἀνιανὸς πρ*(*εσβύτερος?*) *μαρτυρ*(*ίου*) *Ἄπα Ἰούστου*. Wir haben hier wieder eine Bestätigung der Gleichung von *ἐκκλησία* und *μαρτύριον*, von der oben S. 259 die Rede war. Dieselbe Justuskirche erscheint in Papyrus Nr. 941 (aus der Zeit von 500 bis 600), wo genannt ist ein *υἱὸς τοῦ*

[1] Diese zahlreichen Wächter waren lokale Polizeiorgane und standen unter dem Kommando des städtischen *νυκτοστράτηγος* (vgl. U. Wilcken in Grundzüge I 1, 414 f.). Zwei *νυκτοστράτηγοι* suchen bei der Verantwortung und Gefahr ihrer Amtspflicht um Gestellung von Hilfskräften nach in Nr. 1033 vom Jahre 392.

οἰκονόμου τοῦ ἁγίου Ἰούστου und wo ein *τόπος ὀλίγος* bezeichnet wird als gelegen *ἀντὶς τοῦ μαρτυρίου*. Die Herausgeber meinen ohne Angabe von Gründen, daß es sich hier um ein Kloster des hl. Justus handle. Möglich; jedenfalls aber auch um eine Kirche desselben. Ferner wird in Nr. 1038 vom Jahre 568 Zeile 22f. erwähnt ein *ἄμφοδον τῆς ἁγίας Εὐφημίας*, ein kleiner Stadtbezirk, der benannt ist nach der Kirche der hl. Euphemia. Das ist dieselbe Kirche, die in der etwa 30 Jahre jüngeren Gottesdienstliste unter Nr. 15 steht. Und schließlich gibt in Nr. 993 aus der Zeit von 500 bis 600 *Ἡ ἁγία ἐκ⟨κ⟩λ(ησία)* Zahlungsauftrag einem *Ἀνουθίῳ δι(ακόνῳ?) οἰκ(ονόμῳ?) τοῦ ἁγίου Γαβριήλ*. Das ist die Gabrielskirche unter Nr. 18 der Liste. — Kirchen aus Oxyrhynchos ohne Namen, welche ich nicht identifizieren kann, begegnen uns noch in einigen Nummern. Nr. 1138 aus der Zeit um 500 ist eine Quittung für eine Zahlung *ἐπὶ τὸν ἐκκλ(ησίας) λόγ(ον) π(αρὰ) Ἀπφουᾶ πρ(εσβυτέρου)*. In B. G. U. 369 ist der Name einer *ἁγιωτάτη ἐκκλησία* nicht erhalten; ebensowenig in P. S. I. 75 (aus der Zeit von 500 bis 600), wo eine *ἁγία ἐκκλησία*, repräsentiert *διὰ] Ἀπφοῦ Ἀνθεί[ου?] διακόνου τοῦ ἐν αὐτῇ οἰκονόμου*, genannt ist, aus deren Besitz ein nach seiner Lage genau bezeichnetes Haus vermietet wird. Und ohne Zweifel ist in Nr. 141 auch noch die Kirche eines Martyrers genannt, wenn es heißt, daß eine Bezahlung von Wein auch geleistet werden soll *τοῖς χωρικ(οῖς) τοῦ μάρτυρ(ος)*.

Aus den zahlreichen Klöstern der Stadt lernen wir mit Namen nur ein einziges kennen, ein Kloster des hl. Andreas. Es tritt uns in 3 Urkunden aus den Jahren 555 und 556 näher. In Nr. 146 (vom Jahre 555) wird eine Rechnung bezahlt *δι(ὰ) τῶν μοναζ(όντων) μοναστηρ(ίου) ἀββᾶ Ἀνδρέου* an einen Stallknecht für die Beförderung von Heu und Streu nach dem Klosterstall. Auch in Nr. 147 liegt eine Rechnung vor, die bezahlt wird *δι(ὰ) τῶν μοναζ(όντων) τοῦ ἁγί(ου) ἀββᾶ Ἀνδρέου* für Anschaffungen, die notwendig waren, um im Garten *τῆς ἁγί(ας) Μαρίας* Wasser zu gewinnen *εἰς τὴν ἁγί(αν) κολυμβήθραν* (Brunnen oder Bad). Und in Nr. 148 haben wir ebenfalls eine Rechnung, die bezahlt wird *δι(ὰ) Μέλανος προεστ(ῶτος) τοῦ κοινονίου ἀββᾶ Ἀνδρέου*. Wieder ein Kloster begegnet uns in P. S. I. 176 (aus der Zeit von 400 bis 500). Hier wird ein *μοναστήριον* genannt in einem verstümmelten Vertrag über eine Erbpacht (Emphyteuse). Der Name des Klosters ist verlorengegangen; *ἐν τῷ εἰρημένῳ μονωστησιω ἀποτάκτῳ* heißt es gelegentlich in der Urkunde. — Auch einzelne Mönche werden in

verschiedenen Rechnungen genannt, aber ohne Bezeichnung des Klosters: Nr. 994 vom Jahre 499 bietet *Ἰούστῳ μονάζ(οντι)*; Nr. 1311 (vgl. oben S. 260) aus der Zeit von 400 bis 500: *Εἰς τὸ ἔλαιον τοῦ ἀποτακτῆρ(ος)*, wobei der Name des Mönches fehlt; Nr. 1338 aus der Zeit von 400 bis 500: *παράσχου Κοσρῆς* (lies *Κοσρῇ*) *μονάζον<τι>*.

Zum Schlusse wäre auch der von C. Wessely, Studien zur Paläographie und Papyruskunde X (1910) S. 21 Nr. 35 herausgegebene Papyrus — eine Liste von Lebensmitteln, die an verschiedene Kirchen und Klöster geliefert werden, aus dem 6. oder 7. Jahrhundert — zu nennen, der viel wahrscheinlicher aus Oxyrhynchos als aus Herakleopolis [1] stammt, weil eine Reihe der in demselben genannten Kirchen uns auch in unserer Gottesdienstliste des 6. Jahrhunderts wieder begegnet. Ich gebe den Text mit Hinweglassung des verstümmelten Eingangs (Zeile 1—3) und des gleichfalls verstümmelten Schlusses (Zeile 16—20).

4 *εἰς τὸ μοναστήρ(ιον) τῶν* [. . .
5 *εἰς τὸν ἅγιον Φοιβάμμ[ωνα* . . .
εἰς τὴν ἁγίαν Εὐφημί[αν . . .
εἰς τὴν ἁγίαν ἅμα Ἡρ[αὶν . . .
εἰς τὸν ἀρχάγγελον [*Μιχαὴλ* (*Γαβριὴλ*?)
εἰς τὸν ἅγιον ἀββᾶ . [. . .
10 *εἰς τὸ μοναστήρ(ιον) ἀβ[βᾶ Ἀνδρέου*?
εἰς τὸν ἅγιον Φιλόξενο[ν . . .
εἰς τὸ μοναστήρ(ιον) τῶν [. . .
τῶν παρθενευουσῶν [. . .
ἀββᾶ Μαρκέλλο[ν . . .
15 *Ἀβρααμίου*[. . .

Von den hier genannten Kirchen kommen in unserer Gottesdienstliste sicher vor die Kirche des Phoibammon, der Euphemia, des Erzengels und des Philoxenus; wahrscheinlich auch die der Ama Herais und die des heiligen ungenannten *ἀββᾶ*. Dagegen sind die drei ungenannten Klöster neu. Und von den zuletzt genannten Markellos und Abraamios ist nicht klar, ob das Namen von Kirchen oder Klöstern oder Privatpersonen sind; sie kommen in Nr. 1357 nicht vor [2]. So wäre der positive Gewinn, voraus-

[1] Wie Wessely vor dem Funde der Gottesdienstliste von 535/6 annahm. Ich gebe den Text in einer etwas verbesserten Form nach dem XI. Oxyrhynchosband S. 24.

[2] Vgl. die Einführung des Herausgebers zu Nr. 1357 (XI 23 f.).

gesetzt daß wir es hier wirklich mit Oxyrhynchos zu tun haben, ein verschwindend geringer.

Wenn man diese 15 (bzw. 16) Urkunden übersieht, ist man fürs erste doch etwas überrascht wegen der geringen Zahl von Urkunden über kirchliche Rechtsgeschäfte bei dem zweifellos großen Besitz der zahlreichen Kirchen und Klöster in Oxyrhynchos. „In christlicher Zeit", schreibt Preisigke mit seiner umfassenden Sachkenntnis [1], „gingen die Tempelbezirke mit ihren Häusern und Wohnungen in den Besitz der Kirchen und Klöster über. Jetzt finden wir die Krankenbehandlung in den Klosterspitälern wieder. Die Einkünfte dieser Spitäler [2] waren für die Krankenbehandlung bestimmt und daher wohl in der Regel abgabenfrei. . . . Mit dem heidnischen Tempelbesitze an Äckern, Wiesen, Weingärten u. dgl. gingen auch die Gewerbe an die christlichen Kirchen und Klöster über. . . . Daß Mietshäuser, wie in heidnischer Zeit, im Besitze der Kirchen und Klöster sind, wird mehrfach in den Papyri erwähnt; auch besitzen wir eine Reihe von Papyri mit Mietszinsquittungen, ausgestellt von Beamten der Kirchen oder Klöster." So repräsentieren auch die 40 Kirchen und die zahlreichen Klöster in Oxyrhynchos jedenfalls einen reichen und mannigfaltigen Besitz von Grund und Boden wie von Rechten und Geschäften. Wenn man erwägt, daß mit alledem zweifellos ein sehr starker Urkundenverkehr naturgemäß gegeben war [3], so könnte es auffallend erscheinen, daß uns so wenig derartiges Urkundenmaterial in den zahlreichen Papyri erhalten ist. Aber man muß folgendes in Betracht ziehen. Von den in Oxyrhynchos gefundenen Papyri sind bis jetzt in den Publikationen des Egypt Exploration Fund

---

[1] F. Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (Leipzig, Teubner, 1916) [= Aus Natur und Geisteswelt 565] 108. Vgl. W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I (1905) 261 ff. 291 ff.

[2] Vgl. das in einer christlichen Gebetsfrage (N. 1150 aus dem 6. Jahrhundert) erwähnte *νοσοκομῖον*

> + *Ὁ θεὸς τοῦ προστάτου ἡμῶν*
> *τοῦ ἁγίου Φιλοξένου, ἐὰν*
> *κελεύεις εἰσενεγκεῖν*
> *εἰς τὸ νοσοκομῖόν σου Ἀνούπ;*
> *δεῖξον τὴν δύναμ[ίν σου*
> *καὶ ἐξέλθῃ τὸ πιττ[ά]κ[ιον.*

[3] Um alles hierher gehörige Material vorzulegen, habe ich oben auch die ohne Namen auftretenden Kirchen, die namenlosen Klöster und Mönche ungenannter Klöster vorgeführt.

(den XII. Oxyrhynchosband habe ich noch nicht gesehen), der Società Italiana per la ricerca dei Papiri und den deutschen Papyruspublikationen veröffentlicht etwa 1700 Stücke. Von diesen 1700 Papyri sind rund 250 Stücke Urkunden[1] aus der Zeit nach 300 (ältere kommen für christliche Verhältnisse nur recht selten in Betracht); das sind rund 15%. Und von diesen 250 oxyrhynchitischen Urkunden und Geschäftspapieren aus der Zeit nach 300 beziehen sich auf kirchliche Geschäfte, wie wir gesehen haben, 15; das sind etwa 6%. Die kirchlichen Urkunden und Geschäftspapiere betragen also etwa 6% aller Urkunden aus Oxyrhynchos, die später sind als 300. Ob dieser Prozentsatz als gering zu bezeichnen ist, vermag ich nicht zu sagen, da mir jeder Maßstab für eine Vergleichung etwa mit entsprechenden Verhältnissen unserer Gegenwart fehlt.

Wie aber auch immer diese 6% zu werten sein mögen, eines scheint mir sicher zu sein. Hätten wir nur diese 15 Urkunden vor uns, so müßten wir versucht sein, auf eine verschwindend kleine Anzahl von Kirchen und Klöstern in Oxyrhynchos zu schließen. Von hier aus erhellt erst voll die ganze Bedeutung des an die Spitze gestellten literarischen Berichtes der Mönchsgeschichte über Oxyrhynchos! Er gibt eine nicht zu übersehende Weisung zu größter Zurückhaltung in den Schlußfolgerungen bei ähnlichen Untersuchungen über die kirchlichen Verhältnisse anderer ägyptischer Städte, die ich in die Wege leiten möchte[2].

---

[1] Ich bemerke ausdrücklich, daß es sich bei dieser Zusammenstellung nur um urkundliches Material handelt. Die zahlreichen älteren literarischen Papyri scheiden hier ganz aus.

[2] Das Manuskript war schon in der Druckerei, als ich den XII. Oxyrhynchosband, dessen Vorrede vom August 1916 datiert ist, erhielt. Er bringt 188 neue Stücke. Damit erhöht sich die Zahl der veröffentlichten Oxyrhynchos-Papyri auf rund 1900. Die neuen Papyri Nr. 1405—1593 sind ausschließlich Urkunden. Etwa 25 derselben gehören der Zeit nach 300 an, und 10 derselben betreffen die christliche Religion; keine einzige Urkunde aber bezieht sich auf kirchliche Rechtsgeschäfte. An dem oben dargelegten prozentualen Verhältnisse ändert sich also durch den neuen Band nichts Wesentliches. — Der Herausgeber kann bereits einen XIII. Band ankündigen.

Die Wiedereinsetzung Kaiser Ludwigs des Frommen zu St. Denis (1. März 834) und ihre Wiederholung zu Metz (28. Februar 835).

Von

Stiftsbibliothekar P. **Ludger Rid** O. S. B. in München.

Es gehört zu den betrübendsten Erscheinungen in der Geschichte, daß der Nachfolger des großen Karl, Ludwig der Fromme, gerade jene Herrschertugenden entbehrte, durch die das gewaltige Werk geschaffen worden war, der Entschlossenheit im Handeln und des Weitblickes in der Wahl der führenden Persönlichkeiten im Reiche. Eben dieser Mangel wurde dem Erben Karls des Großen zum Anlaß zahlreicher Demütigungen, dem Reiche zur Ursache zahlreicher Zwistigkeiten und der Zersplitterung der kurz vorher begründeten Einheit.

Kaiser Ludwig der Fromme hatte auf dem Reichstag zu Aachen im Jahre 817 eine Erbfolgeordnung errichtet zur Sicherung des Reiches [1]; aber schon sechs Jahre später wurde dieselbe umgestoßen, als ihm Karl der Kahle geboren war. Als der älteste Sohn Lothar zugunsten des Jüngstgeborenen auf einen Teil seines Länderbesitzes verzichten mußte, entbrannte der Zwist in der kaiserlichen Familie. Wohl war die Empörung Lothars durch dessen Unterwerfung zu Nimwegen (830) beigelegt, aber eine neue Länderteilung zugunsten Karls auf Kosten des Besitzes Pippins weckte aufs neue die Unzufriedenheit der älteren Söhne und ihrer Anhänger und führte schließlich zum offenen Aufstand gegen den alten Kaiser, um mit Waffengewalt die alten Erbansprüche zu sichern.

Die Heere des Vaters und der Söhne trafen sich auf dem Rotfelde bei Kolmar (Juni 833), wo der größte Teil des kaiserlichen Heerbannes zu den Söhnen überging. Schließlich blieb dem Kaiser

---

[1] Vgl. Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen I (Leipzig 1874) 100 ff. und II 1 ff.

nichts anderes übrig, als sich auf Gnade und Ungnade den Söhnen zu ergeben; so war der Zweck der gemeinsamen Erhebung erreicht; ohne Kampf und Blutvergießen ging das Steuer des Staates aus den Händen des Kaisers in die Lothars über. Dieser zeigte sich zum erstenmal im Glanze seiner kaiserlichen Würde auf dem Reichstag zu Compiègne (am 1. Oktober 833 eröffnet). Um einer sich jetzt schon offenbarenden Unzufriedenheit mit der neuen Herrschaft zu steuern, schien es Lothars Anhängern geraten, sogleich zur förmlichen Absetzung des alten Kaisers zu schreiten. Im Hinblick auf den Satz des kanonischen Rechtes, es solle, wer die öffentliche Kirchenbuße übernommen hatte, nie mehr Waffen tragen dürfen [1], wollte man Ludwig zur Kirchenbuße veranlassen und so seine Regierung für alle Zukunft verhindern. Im Auftrage der Reichsversammlung suchte zuerst eine Gesandtschaft von Bischöfen, sodann die Gesamtheit der anwesenden Bischöfe den alten Kaiser in Anbetracht alles dessen, wodurch er Gott beleidigt, der Kirche Ärgernis gegeben, Ruhe und Frieden des seiner Leitung anvertrauten Volkes untergraben habe, zur Buße zu bewegen, die er schließlich übernahm. Er leistete sie in der Kirche des Klosters St. Médard zu Soissons und verlor damit das Recht, Waffen zu tragen — Lothar war allein Kaiser.

Die Erniedrigung des Vaters erfüllte nun doch die Herzen der beiden jüngeren Söhne mit Reue und Scham; das selbständige Handeln Lothars ließ die beiden Brüder den Verlust ihrer neugewonnenen Besitzungen fürchten, und so trat in kurzem ein Umschwung ein. Ludwig (der Deutsche) suchte auf gütlichem Wege eine mildere Behandlung des Vaters zu erwirken; als dies nicht gelang, forderte er Pippin auf, an der gewaltsamen Befreiung des Gefangenen mitzuwirken. Während Pippin mit den Aquitaniern und Neustriern heranrückte, scharten sich um Ludwig die deutschen Stämme. Beide Brüder zogen in Eilmärschen gegen Aachen, wo sich Lothar unter diesen Umständen nicht mehr sicher fühlte. Er eilte gegen Paris, wohin er seine Getreuen entboten hatte, und übergab in St. Denis seinem Vertrauten, dem Abte Hilduin, den Vater zur Bewachung. Eine Mahnung zur friedlichen Auslieferung des Kaisers wies er mit Spott zurück. Als aber kurz darauf Ludwig mit großer Macht heranrückte, fürchtete er, eingeschlossen zu werden und zog am 28. Februar nach Burgund ab.

[1] Vgl. Simson a. a. O. II 73 A. 4.

I.

Nun war der alte Kaiser befreit, und alsbald forderte ihn seine Umgebung auf, die Abzeichen seiner kaiserlichen Würde wieder anzulegen [1]. Doch der Kaiser hatte Bedenken gegen eine so eilige Wiedereinsetzung in seine Würde, er wollte zuvor wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden [2]. Dies geschah am Tag nach Lothars Flucht — es war ein Sonntag —, wie die Vita Hludovici berichtet [3]; da aber die Annales Bertiniani die Flucht Lothars auf den 28. Februar ansetzen [4], fand die Feierlichkeit am Sonntag Reminiscere (1. März) statt. Da alle Quellen [5] von der sogleich vollzogenen Wiedereinsetzung berichten, ist die Nachricht der Fuldaer Annalen unrichtig, die sie erst in den nächsten Sommer verlegt [6].

Vor dem bei der Confessio des hl. Dionysius aufgestellten Altar [7] in der Abteikirche von St. Denis [8] erfolgte die Rekonziliation des Kaisers. Mehrere Quellen berichten die Anwesenheit von Bischöfen [9]. Angesichts der raschen Aufeinanderfolge der Tatsachen

---

[1] Vita Hludovici c. 51 in den M. G. SS. II 638: „At vero hii, qui cum imperatore remanserant, eum ad recipiendas imperatorias ortabantur infulas".

[2] V. Hludov. c. 51 a. a. O. 638: „Sed imperator, quamquam modo quo praedictum est ecclesiae eliminatus communione, nequaquam tamen praeproperae voluit acquiescere sententiae"; Simson (a. a. O. II 90 A. 2) gibt zu dieser Stelle die Bemerkung: „statt quamquam würde man hier eigentlich eine andere Konjunktion erwarten"; indes scheint mir gerade diese Ausdrucksart darauf hinzudeuten, daß man damals die Absetzung des Kaisers durch die erzwungene Kirchenbuße als ungerecht erkannte, wie es später Ebo von Reims öffentlich erklärt.

[3] A. a. O. 638: „sed dominica, quae in crastinum advenit".

[4] „Hlotharius . . . primo Calendarum Martiarum die cum suis aufugit". Annales Bertiniani. Recens. G. Waitz in den SS. rer. Germ. in usum scholarum (1883) 8.

[5] Nithardi Historiarum libri quattuor ed. G. H. Pertz I 4 in den SS. rer. Germ. in usum scholarum [2] (1870) 6. Ann. Bert. a. a. O. 8.

[6] Fuld. Ann. Scr. I 360.

[7] Kundgebung Ludwigs an Hilduin M. G. Ep. VI 326 Nr. 19: „ante sepulchrum domni Dionysii".

[8] Ann. Bert. a. a. O. 8: „et in ecclesia sancti Dionisii domnum imperatorem reconciliaverunt".

[9] Nithard a. a. O. 8: „. . . venerunt episcopi, qui praesentes erant et in ecclesia sancti Dionisii domnum imperatorem reconciliaverunt." Coron. Caroli C. (M. G. Capitularia II 340): „unanimitate episcoporum et fidelis populi . . ecclesiae sanctae est redditus." Ep. Carol. C. ad Nicolaum Papam, bei Bouquet, Rerum Gallicarum SS. VII 557: „Quem (pium imperatorem) in monasterio beatissimorum martyrum Dionysii, Rustini et Eleutherii a custodia reducentes archiepiscopi et episcopi, ut dignum erat." Conc. Tric. Ep. (Mansi XV 792): „. . . qui

können nur als sicher anwesend angenommen werden der Bischof von Paris, der wegen der geringen Entfernung rasch herbeigeeilt sein konnte, sodann der Bischof von Soissons, dem der Kaiser bald darauf einen wichtigen Auftrag erteilt [1]. Nach der Wiederaufnahme in die Kirche empfing der Kaiser aus den Händen der Bischöfe die Waffenrüstung [2] und die königlichen Gewänder [3]. Nithard allein berichtet, daß Ludwig auch die Krone empfing [4].

So war der Büßer durch die Aussöhnung mit der Kirche wieder in seine alte Würde eingesetzt; er machte von seinen Rechten vollen Gebrauch [5].

Um so mehr muß es uns daher verwundern, daß fast gerade ein Jahr darauf, am 28. Februar 835, die Rekonziliation und Krönung Ludwigs wiederholt wird.

Nachdem der Kaiser das Weihnachtsfest 834 in Metz bei seinem Halbbruder Drogo gefeiert hatte, berief er auf Mariä Reinigung (2. Febr. 835) einen Reichstag nach Diedenhofen [6]. Nach der Beratung über kirchliche Mißstände wurde die Wiedereinsetzung des Kaisers durch einstimmigen Beschluß feierlich anerkannt und darüber, wie früher über die Absetzung, ein doppeltes Protokoll abgefaßt. Jeder Bischof bestätigte einzeln durch Unterschrift die Ungerechtigkeit und Ungültigkeit der früheren Absetzung; die Gesamtheit der Bischöfe unterzeichnete ein Dokument, in dem die ganzen Verhandlungen zu Diedenhofen ausführlich beschrieben waren [7].

Nach dieser staatsrechtlichen Anerkennung von seiten des Gesamtepiskopates, dessen größter Teil im Jahre 833 seine Absetzung gefordert hatte, begab sich der Kaiser mit den Bischöfen, vielem Volk und zahlreichen Großen am nächstfolgenden Sonntag nach Metz [8] (28. Febr.). Der Biograph Ludwigs berichtet [9], daß

---

affuerunt episcopi, imperatorem in ecclesia Sancti Dionisii reconciliaverunt et ecclesiasticae communioni restituerunt."

[1] Siehe unten S. 270 f.

[2] V. Hludov. a. a. O. 638: „et per manus episcoporum armis consensit accingi". Kundgeb. Ludw. an Hilduin a. a. O.: „cingulumque militare judicio atque auctoritate Episcopali resumpsimus". Annal. Bert. a. a. O. 8: „armisque induerunt".

[3] Ann. Bert. a. a. O.: „regalibus vestibus . . . induerunt".

[4] Nithardi Histor. 4 libri a. a. O. 6: „coronam et arma regi suo imponunt".

[5] Vgl. Böhmer-Mühlbacher, Regesta imperii I [2] Nr. 926 v 927 928 929 930 930 b etc.

[6] Böhmer-Mühlbacher I [2] 938 a.

[7] Simson a. a. O. II 126—128.

[8] Vgl. Böhmer-Mühlbacher I [2] 938 b.

[9] V. Hludov. c. 54 a. a. O. 640.

während der heiligen Messe in der Kathedrale des hl. Stephanus [1] sieben Erzbischöfe die sieben Orationen der Rekonziliation [2] über den Kaiser gesungen haben; hierauf, so erzählt der Annalist [3], setzten sie Ludwig die Krone eigenhändig aufs Haupt. Das Volk dankte Gott für die vollständige Wiedereinsetzung des Kaisers [4].

Um nun die Lösung der Frage klar darzulegen, weshalb die Wiederaufnahme Ludwigs in die Kirche und damit seine Wiedereinsetzung in die Herrscherwürde, die am 1. März 834 zu St. Denis geschehen war, am 28. Februar 835 in Metz wiederholt wurde, müssen wir die beiden Tatsachen — Rekonziliation und Restitution — getrennt prüfen.

II.

Die zunächstliegende Lösung der Frage nach dem Grund der doppelten Rekonziliation dürfte in der Erklärung liegen, daß die erste nicht als gültig befunden wurde etwa deshalb, weil sie nicht von den rechtlich befugten Persönlichkeiten vorgenommen wurde. Nach Buchner [5] war gerade bei diesem Anlaß jene Fälschung entstanden, nach welcher Papst Stephan II. im Jahre 754 in der Kirche von St. Denis das päpstliche Pallium und die Schlüssel zurückgelassen haben soll [6]. Abt Hilduin, der das größte Interesse hatte, wieder die Gunst des Kaisers zu gewinnen, habe sich als befugt ausgegeben, auf Grund der dem Kloster St. Denis angeblich verliehenen päpstlichen Gewalt den Rekonziliationsakt vorzunehmen. Seine Ansicht begründet Buchner unter anderem

---

[1] Ann. Bert. a. a. O. 10: „in basilica beati Stephani".

[2] Vgl. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. App. 67 ff. (Parisiis 1651).

[3] A. a. O. 10: „missarumque celebratione peracta coronam, insigne imperii, a sacrosancto altario sublevatam sacri ac venerandi antistites eius capiti cum maximo omnium gaudio propriis manibus restituerunt." Vgl. dazu Böhmer-Mühlbacher I² 938 b.

[4] V. Hludov. a. a. O. 640: „atque omnes populi hoc viso pro plenaria restitutione imperatoris multas Deo gratias reddiderunt."

[5] Buchner, Grundlagen der Beziehungen zwischen Landeskirche und Thronfolge im Mittelalter, in der „Festschrift Georg von Hertling zum 70. Geburtstag dargebracht von der Görresgesellschaft" (Kempten-München 1913) 238. Ich danke dem Verfasser auch an dieser Stelle herzlich für die Anregung zu dieser Untersuchung.

[6] M. G. SS. XV 3. Eine größere Arbeit darüber gedenkt Buchner demnächst zu veröffentlichen.

durch chronologische Gesichtspunkte: am 28. Februar war Lothar geflohen, am 1. März schon wurde Ludwig wieder in die Herrschaft eingesetzt. Angesichts dieser überhasteten Wiedereinsetzung Ludwigs konnte allerdings nur ein geringer Teil des fränkischen Episkopates bei derselben anwesend sein; und doch war nach Buchner an sich nur der Gesamtepiskopat befugt, die Wiedereinsetzung Ludwigs zu vollziehen, da er im Jahre vorher die Kirchenbuße über Ludwig verhängt hatte [1].

Sei dem wie immer: jedenfalls scheint die erste Rekonziliation zu St. Denis in ihrer Gültigkeit nicht beanstandet worden zu sein. Denn einmal war nach dem Berichte aller Quellen ein — zwar kleiner — Teil von Bischöfen zugegen [2]. Sodann war zur Wiederversöhnung Ludwigs mit der Kirche keineswegs die Anwesenheit des Gesamtepiskopates notwendig, da die Buße nicht von einer Synode oder einem Konzil formell auferlegt war [3]. Um der Exkommunikation zu entgehen, hatte der Kaiser die öffentliche Kirchenbuße übernommen [4], und deshalb galt hier die Bestimmung, daß derjenige Bischof einem öffentlichen Büßer die Lossprechung geben konnte, zu dessen Diözese der Büßer gehörte und in welcher er die Kirchenbuße übernommen oder vollendet hatte [5]. Zur Zeit der Lösung der Kirchenbuße befand sich der Kaiser in der Diözese des Bischofs von Paris, der bei der geringen Entfernung der Abtei von Paris leicht zum Gottesdienste des folgenden Tages herbeieilen konnte. Wenn wir ferner lesen, daß der Kaiser den Bischof von Soissons (zugleich mit dem Bischof von Paris) nach

---

[1] Buchner a. a. O. 239.

[2] Vgl. oben S. 267 A. 9.

[3] Die Tätigkeit der Bischöfe bestand lediglich darin, den Kaiser zu bewegen, nachdem er seiner Herrschaftsrechte entsetzt war, für sein Seelenheil zu sorgen; von einer formellen Verhängung der Kirchenbuße ist nirgends die Rede. Episcoporum de poenitentia quam Hludovicus imperator professus est, relatio compendiensis (M. G. Capitul. II 51 ff. Nr. 197): „nos . . . dignum duximus ut . . . legationem . . . mitteremus, quae cum de suis reatibus admoneat, quatenus certum consilium suae salutis caperet . . .“; vgl. auch Agobardi cartula de poenitentia ab imperatore acta (M. G. Capit. II 56 f. Nr. 198): „conventus deliberavit, ut per legatos et missos ammoneretur domnus Hludovicus de suis erratibus et exhortaretur“ . . . „Pro qua re accesserunt ad eum denuo omnes, qui in praedicto conventu aderant, episcopi . . . exhortantes, atque exoptantes et postulantes. . . .“

[4] Über die „Zwangsbuße“, die vom Pönitenten übernommen wurde, um der Exkommunikation zu entgehen, vgl. Hinschius, Kirchenrecht V (1895) 85—100.

[5] Frank, Fr., Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert (Mainz 1867) 755.

seiner Rekonziliation beauftragte, Ebo, den Erzbischof von Reims, aus seinem Versteck, in das er nach der Befreiung Ludwigs geflohen war, zu holen [1], so dürfen wir wohl seine Anwesenheit am denkwürdigen 1. März in St. Denis annehmen, und gerade in seiner Diözese in St. Médard hatte Ludwig die Kirchenbuße übernommen. Daß die Rekonziliation von 834 mit weniger großer Feierlichkeit vollzogen wurde als die zweite im Jahre 835, können wir bei der kleinen Anzahl der anwesenden Bischöfe wohl annehmen, aber die rechtliche Wirkung war dadurch nicht beeinträchtigt.

Daß ferner auch der Kaiser selbst, der bei seiner von Jugend auf tief religiös veranlagten Natur [2] die kirchlichen Vorschriften gewissenhaft beobachtet wissen wollte, keinen Zweifel an der Gültigkeit seiner Rekonziliation hegte, dafür sind uns die Regierungsakte Ludwigs aus den Jahren 834/35 Beweis genug: er begeht mit gewohnter Andacht das Osterfest [3] — der Besuch des Gottesdienstes und Sakramentenempfang war ihm aber erst nach der Wiederaussöhnung möglich [4] —; er errichtet ein Bistum zu Hamburg [5], beruft im August eine Heeres- und im November eine Reichsversammlung [6]; alles Regierungsakte, zu deren Vollzug ihn erst wieder die Rekonziliation und der damit erlangte Vollbesitz seiner Herrscherrechte bevollmächtigt hat.

Endlich haben aber auch der Episkopat und die übrigen Großen die Wiederaufnahme in die Kirche anerkannt — das bezeugt die Entgegennahme seiner Schenkungen und die Folgeleistung seines Rufes zu den allgemeinen Reichsversammlungen.

Aus diesen dargelegten Gründen können wir also nicht an der rechtlichen Gültigkeit der ersten Rekonziliation im Jahre 834 zweifeln.

III.

Unmittelbar auf die Versöhnung mit der Kirche zu St. Denis folgte die Wiedereinsetzung des Kaisers in seine weltliche Würde oder die Restitution. Die Quellen berichten uns übereinstimmend von der Umgürtung mit den Waffen [7] und von der Bekleidung mit den königlichen Gewändern [8]. Erstere Zeremonie deutete die

[1] Ep. Conc. Tric. (Mansi XV 792): „per Rothadum coepiscopum et per Escanraum, in cujus ecclesia latitabat . . . eum (Ebonem) ad se imperator sub custodia deduci praecepit.“ [2] Simson a. a. O. I 37 f.

[3] Böhmer-Mühlbacher I² 926u und V. Hlud. a. a. O. 652.

[4] Hinschius a. a. O. V 96 und Kober, Der Kirchenbann (Tübingen 1857) 288. Morinus a. a. O. lib. X c. XI n. 6. [5] Böhmer-Mühlbacher I² 928.

[6] Ibid. 930b; 930g. [7] Vgl. S. 268 A. 2. [8] Vgl. S. 268 A. 3.

Übertragung der königlichen Gewalt an[1], letztere die Wiederaufnahme in die Gemeinde aus der Klasse der Büßenden.

War damit nun die volle Wiedereinsetzung des Kaisers in seine Rechte geschehen? Wir dürfen angesichts der Quellenberichte auch diese Frage bejahen; denn gerade die Umgürtung mit dem Schwerte, das besonders ein Wahrzeichen der königlichen Gewalt gewesen ist, heben Ludwigs Chronisten besonders hervor, ebenso die Bekleidung mit den königlichen Gewändern. Daß nur eine Quelle[2] von einer Bekrönung berichtet, darf uns nicht wundernehmen; denn die Krone war ursprünglich als Symbol königlicher Würde unbekannt[3]; die Krönung wirkte nie kreierend, sondern war die Erklärung, daß der Gewählte König sein soll[4]. Diese Erklärung war aber auch mit der Befähigung zum Wiedereintritt in die öffentlichen Ämter im Augenblick der Schwertumgürtung gegeben. Selbst wenn daher auf Grund der nicht ausdrücklichen Erwähnung einer Krönung in den übrigen Quellen eine solche nicht angenommen werden dürfte, könnte die Rechtsgültigkeit der Restitution im Jahre 834 nicht bezweifelt werden.

Wenn wir nun von einer feierlichen Krönung mit der Kaiserkrone im Jahre 835 lesen[5], drängt sich leicht die Vermutung auf, daß Ludwig hier wieder in seine Kaiserwürde eingesetzt wurde, während sich die Restitution im Jahre 834 nur auf das königliche Amt erstreckte. Indes spricht gegen diese Annahme sowohl die Tatsache, daß Ludwig sich selbst seit dem 1. März 834 wieder mit imperator bezeichnet[6], als auch der Umstand, daß das Kaisertum als Annex oder wenn man will als Potenzierung des fränkischen Königtums galt, und daß die kaiserliche Gewalt nicht als eine von der königlichen verschiedene gedacht wurde: „Die königlichen Rechte waren Kaiserrechte geworden“ [7].

---

[1] Schreuer, Die rechtlichen Grundgedanken der französischen Königskrönung (Weimar 1911) 115 ff. [2] Nithard a. a. O. 6.

[3] Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte II 2 (3. Aufl.), 174 f.

[4] Schreuer a. a. O. 68. [5] Vgl. S. 269.

[6] Böhmer-Mühlbacher a. a. O. Nr. 927.

[7] Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II (Leipzig 1892) 94. Vgl. Waitz a. a. O. III [2] (Kiel 1883) 249 f.: „Es ist aber nicht ganz deutlich, seit wann man sich der Krone in dieser Weise bedient (Krone als Insignie der Herrschaft) und ob die Kaiserkrönung vielleicht hierauf einen besonderen Einfluß geübt hat. Später wird kein bestimmter Unterschied zwischen der königlichen und kaiserlichen Krone gemacht.“ Bezugnehmend auf die Krönung vom Jahre 835 erklärt Waitz, „daß kein Gegensatz zu einer Königskrönung gemeint ist“ (S. 250 A. 2).

Wenn wir somit die Restitution des Kaisers in seine volle Gewalt, ebenso wie die Rekonziliation als rechtlich schon im Jahre 834 geschehen annehmen, so kann der Grund ihrer Wiederholung nur in der Forderung des Kaisers selbst gelegen sein. Durch die Übernahme der öffentlichen Kirchenbuße, bewogen — um nicht zu sagen gezwungen [1] — durch die wiederholten Vorstellungen des Gesamtepiskopates, hatte er sich vor den Großen des Reiches und dem Volke gedemütigt. In der richtigen Erkenntnis, daß seine aufrührerischen Söhne nicht bis zum Äußersten gekommen wären, wenn sie nicht gerade die führenden Persönlichkeiten im Episkopat auf ihrer Seite gewußt hätten, wollte der Kaiser nach der Bestrafung Lothars die Genugtuung für die in seinen Augen schwere Schädigung des kaiserlichen Ansehens auch in der Demütigung jener Kirchenfürsten verlangen, die damals seine Absetzung auf dem Lügenfelde (833) durch die Kirchenbuße zu St. Médard besiegelt hatten. Deutlich genug hat diese seine Gesinnung der Kaiser ausgedrückt in der ungewohnten, eiligen Schärfe, mit der er vom Augenblick seiner Rekonziliation an gegen Ebo von Reims, seinen hauptsächlichsten Gegner [2], vorgegangen ist [3]. Sobald er von der Flucht Ebos hört und von seinem Versteck Kunde erhält, läßt er ihn gefangennehmen und im Kloster Fulda im Gewahrsam halten. Und da Ebo die gereizte Stimmung des Kaisers gegen ihn kannte, wollte er den Zorn des Herrschers besänftigen und seine Gnade wiedergewinnen, indem er nochmals öffentlich in mündlicher Erklärung wiederholte, was er schon schriftlich niedergelegt hatte: es sei das ganze Verfahren gegen den Kaiser wider Gerechtigkeit und Billigkeit geschehen [4]. Aber selbst dieses demütigende Bekenntnis genügte dem Kaiser nicht; da Ebo seinerzeit die Kirchenbuße zu St. Médard geleitet hatte, sollte er diesen Tag mit seiner Amtsentsetzung büßen; der Kaiser ruhte nicht, bis Ebo am 4. März freiwillig auf sein Bistum verzichtete.

[1] Vgl. L. Halphen, La pénitence de Louis le Pieux à St Médard de Soissons, in der Bibliothèque de la faculté des lettres (de l'université de Paris) XVIII (1904) 172 ff.

[2] Simson a. a. O. 75.

[3] Ebenda 131 ff.

[4] Ann. Bert. a. a. O. 12: . . . „Sed et Ebo Remorum pridem archiepiscopus . . . coram omnibus libera voce professus est, eundem augustum iniuste depositum, et omnia quae adversus eum patrata fuerant inique et contra totius tramitem aequitatis fuisse machinata. . . .“

Die allgemeine Reichsversammlung in Diedenhofen zu Beginn des Monats Februar 835, die von fast allen Bischöfen besucht war [1], benutzte Ludwig vor allem dazu, um gerade durch eine Erklärung der Fürsten — vor allem der Kirchenfürsten — sein Ansehen unter dem Volke wieder zu heben. Gegenstand der Erörterungen war neben Einrichtungen der kirchlichen Disziplin [2] die Erörterung der Ereignisse der letzten Jahre: die Vorgänge, durch die „der fromme Kaiser durch die Treulosigkeit der Böswilligen und der Feinde Gottes ungerechterweise des väterlichen und ererbten Reiches und Thrones, sowie des königlichen Namens beraubt worden war" [3]. Und klar erkennen wir aus der Art und Weise, wie der aus diesen Erörterungen hervorgegangene Beschluß notifiziert wurde, daß es sich um eine Zurechtweisung der im Jahre 833 beteiligten Bischöfe handelt. „Nachdem durch Gottes Hilfe die Umtriebe jener zu Schanden geworden, und der Kaiser in die väterlichen Ehren wieder eingesetzt und nach Recht und Gerechtigkeit mit der königlichen Würde bekleidet worden ist, haben alle fortan in treuestem und unbedingtestem Gehorsam und Untertänigkeit denselben als ihren Kaiser und Herrn zu ehren." [4] Dieser Beschluß mußte — genau wie seinerzeit der Vorgang zu Soissons — doppelt zu Protokoll genommen werden. Jeder einzelne Teilnehmer an der Reichsversammlung mußte die obige Erklärung in eigenhändiger Schrift abgeben [5], zugleich aber wurde noch eine vollständigere und ausführlichere Schrift von der Versammlung gemeinsam ausgefertigt [6], in welcher der ganze Verlauf der Angelegenheit auseinandergesetzt

---

[1] Hincmar, De praedestinatione c. 36 (Migne 125, 390).

[2] Ann. Bert. a. a. O. 11: „inter cetera ecclesiasticae instituta disciplinae".

[3] „. . . ventilatum est, quod annis prioribus idem religiosissimus imperator malivolorum Deoque adversantium tergiversatione immerito depositus paterno hereditarioque regno et honore et regio nomine fuerat."

[4] Ann. Bert. a. a. O. 10: „inventum atque firmatum est, ut, illorum factionibus divino auxilio cassatis, ipse avito restitutus honori decorique regio merito reformatus, deinceps fidelissima firmissimaque oboedientia et subiectione imperator et dominus ab omnibus haberetur".

[5] Ann. Bert. a. a. O. 10: „Quam inventionis suaeque confirmationis seriem et unusquisque proprio scripto comprehendit propriaeque manus scriptione roboravit."

[6] Ibidem: „Et plenius atque copiosius communi cunctorum descriptione in unum corpus in modum libelli comprehensa totius rei patratio, qualiter acta, ventilata, inventa et omnium subscriptione denuo digneque fuerit roborata, devotissima sincerissimaque benivolentia et tantis patribus auctoritate dignissima cunctorum notitiae manifestissimum facere non distulerunt."

war, wie sie verhandelt, untersucht, befunden und schließlich durch aller Erklärung und Unterschrift die Entscheidung aufs feierlichste bekräftigt worden.

War der Kaiser nun vor seinen Großen durch diese Erklärung gerechtfertigt, so gibt uns der Annalist auch an, was des Kaisers nächste Absicht war: „Sie (die Unterzeichner des Protokolls) zögerten nicht, diese ihre aufrichtigsten und ergebensten Gesinnungen, die ihrer hohen Stellung und ihres Ansehens würdigen Beschlüsse allem Volk zur Kenntnis zu bringen."[1] — Ludwig wollte eben nunmehr auch in aller Form vor dem ganzen Volk in seine kirchlichen und königlichen Rechte von jenen wieder eingesetzt werden, die 833 zu Soissons seine Buße und damit den Verlust der Herrscherrechte veranlaßt hatten vor allem Volke; denn einen tiefen Eindruck mußte es auf dasselbe machen, wenn die Bischöfe, nachdem sie den Kaiser unter Entfaltung des feierlichsten kirchlichen Zeremoniells rekonziliiert hatten, unter Anwesenheit sämtlicher Großen des Reiches nunmehr die Krönung vollzogen. Das Volk mußte darin die Anerkennung der kaiserlichen Würde durch den Episkopat deutlich erkennen. Aber da alles, was zu Metz vor sich ging, lediglich auf Wunsch des Kaisers zum Zwecke der öffentlichen Genugtuung für den Tag von St. Médard geschehen ist, konnte sein Biograph von einer „plenaria restitutio"[2] berichten: die Rekonziliation und die Krönung zu Metz sind nur der formelle öffentliche Ausdruck dessen, was materiell bereits in St. Denis in Gegenwart eines kleinen Kreises geschehen war — der Rekonziliation und Restitution Ludwigs des Frommen: erst von diesem Augenblick an stand der Kaiser wieder im alten Glanz seiner Würde vor dem ganzen Volk, das ob dieses Ereignisses in hellen Jubel ausbrach[3] und Gott dankte[4].

---

[1] Vgl. S. 274 A. 6 Ende.

[2] V. Hludovici a. a. O. 640.

[3] Ann. Bert. a. a. O. 10: maximo omnium gaudio.

[4] „omnes populi . . . multas Deo gratias reddiderunt".

Liturgische Neuerungen
der Päpste Alexander I. (c. 110) und Sixtus I. (c. 120) in der römischen Messe nach dem liber pontificalis.

Von

Univ.-Prof. Dr. **Theodor Schermann** in München.

Unter den Nachrichten des liber pontificalis über die Amtstätigkeit der Päpste der ersten Jahrhunderte finden sich auch einige Angaben liturgischer Natur, welche ernstlicher Prüfung bedürfen. Schreibt schon der kritische Forscher dem ersten Teile des Papstbuches [1] überhaupt nur wenig geschichtlichen Wert zu, so hat der Liturgiker um so mehr Veranlassung [2], in der Verwertung der Notizen über die einzigen Neuerungen an der römischen Messe während der ersten drei Jahrhunderte, wie sie von Päpsten wie von Alexander I. [3] und von seinem Nachfolger Sixtus I. ausgegangen sein sollen, vorsichtig und auf der Hut zu sein. Wir dürfen aber auch nicht ohne weiteres diese Sätze als reine Erfindungen be-

---

[1] Bis 354, d. h. zu der Zeit, wo der liberianische Papstkatalog, der Chronograph, nur die Namen der Päpste aufzählt, wurden die Notizen des Papstbuches lange Zeit als willkürliche Nachrichten des Kompilators betrachtet. Heute legt man auch vielen dieser Mitteilungen geschichtlichen Wert bei. Vgl. E. Stolz, Kirchliches Handlexikon, herausgeg. von M. Buchberger II (München 1907) 649 f. s. v. liber pontificalis. A. Brackmann, Prot. Realencyklopädie XI [3] 440, 50: Der liber pontificalis ist sicherlich nicht die älteste Aufzeichnung über die Chronologie und Geschichte der Päpste. P. Lejay, Le liber pontificalis et la messe Romaine, Revue d'histoire et de littérature religieuses II (1897) 182 f. 184 f.

[2] Vgl. Adrian Fortescue, The mass. A study of the Roman liturgy (London 1912) 135 f. setzt Zweifel in den Wert dieser Nachrichten. K. Jos. Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe (Rottenburg 1915) hat diese Mitteilungen des liber pontificalis über Alexander I. gar nicht berücksichtigt.

[3] Seine Amtszeit wird zwischen 103 (Eusebius)—114, oder zwischen 109—118 angesetzt, vgl. Alb. Hauck, Prot. Realencyklopädie I [3] 338 Z. 44—49. L. Duchesne, Le liber pontificalis I (Paris 1886) XCI über Alexander I., seine passio und die Nachrichten des Martyrologium Hieronymianum.

zeichnen; denn es läßt sich nicht einsehen, warum ein späterer Fälscher oder Kompilator gerade einen Papst mit einer höchst eingreifenden liturgischen Neuerung bedenkt, welcher sonst gar nicht hervortritt, ja fast ganz unbekannt ist, wie Alexander I.; es wird ihm im Papstbuch, nach dem ersten Zusehen zu urteilen, nichts weniger als die Einverleibung des Einsetzungsberichtes in der Messe zugeschrieben, also des hauptsächlichsten Teiles des römischen Kanons. Das scheint unmöglich angesichts der Tatsache, daß zur Zeit der Abfassung des ältesten Teiles des Papstbuches in kirchlichen Kreisen die Meinung vertreten war, die römische Messe stamme in der Form, wie sie im 5. Jahrhundert gefeiert wurde, von Petrus [1]. Wir müssen daher eine andere Erklärung suchen, wobei vor allem die Bedeutung einzelner Worte der einschlägigen Nachrichten des Papstbuches in Betracht kommt.

Nach den besten Handschriften lautet die Nachricht also: Hic (Alexander) passionem domini miscuit in praedicatione sacerdotum, quando missae celebrantur [2].

Bisher lagen zwei bis drei Auslegungsversuche zu dieser Stelle vor. Die einen sahen darin [3] die Einfügung des Berichtes von der Einsetzung des Abendmahles in den Kanon der Messe angedeutet, weil er mit „qui pridie quam pateretur" beginnt. Es müßten demnach die Apostel und ihre Nachfolger bis Alexander I. durch ein anderes Gebet den Leib und das Blut des Herrn gegen-

[1] Papst Innocenz I. an Bischof Decentius von Eugubium (19. März 416). Vgl. Ferd. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte (Tübingen 1870) 242. Das Konzil von Trient sess. 22 c. 4 besagt, der Kanon der römischen Messe bestehe teils aus Worten des Herrn selbst, teils aus Überlieferungen der Apostel und aus frommen Zusätzen heiliger Päpste.

[2] Ausgabe von Theodor Mommsen, Monumenta Germaniae historica. Gestorum pontificum Romanorum vol. I. Libri pontificalis pars prior (Berol. 1898) 10. L. Duchesne, Le liber pontificalis I (Paris 1886) 127. Vgl. R. von Nostitz-Rieneck, Zu den Brevierlektionen der Päpste Evaristos (26. Okt.) und Alexander I. (3. Mai, röm. Proprium 11. Mai), Zeitschrift für katholische Theologie 29 (1905) 159—165. Adr. Fortescue, The mass a. a. O. 136 A. 1 übernimmt die Lesart „in praedictione sacerdotum", welche keiner der Textzeugen bietet. Sowohl nach Duchesne wie Mommsen lesen einige Hss. praedicationem, einige precationem; daneben findet sich vereinzelt „missas" und „cebrantur".

[3] Vgl. L. Duchesne, Le liber pontificalis a. a. O. 127. R. Buchwald, Die Epiklese in der römischen Messe, Weidenauer Studien I (Weidenau 1906) 34 35 A. 1 nach Fortescue a. a. O. 136. Buchwald hält nicht an dem Namen Alexander I. fest, den das Papstbuch angibt, sondern schreibt diese Neuerung einem der Päpste des 2. Jahrhunderts zu.

wärtig gesetzt haben [1]. In der Tat [2] hat Gregor I. in seinem Brief an Johann von Syrakus [3] bereits bemerkt, die Apostel hätten das Vaterunser als Konsekrationsgebet angesehen und gebraucht. Hier liegt wohl der erste Einfluß der Nachricht des Papstbuches auf die Erforschung der Liturgie der Messe vor [4], welcher dann zu unheilvollen Erweiterungen führte [5]. Insbesondere das römische Brevier erweitert den Satz zu der ausdrücklichen Erklärung, daß die Einfügung des Leidens des Herrn in der Messe darin bestanden habe, daß der Papst die Worte beifügte: „qui pridie quam pateretur ... hoc est corpus meum." [6] Diese Auslegung findet sich mit geringen Abweichungen bei Pseudo-Isidor, Walafrid Strabo und noch in neuester Zeit [7].

---

[1] Scheinbar kommen dieser These zu Hilfe die Gebete in Didache c. 9 und 10, wo kein Einsetzungsbericht steht. Wir haben aber hier keine regelrechte „Messe" vor uns, sondern die Aufeinanderfolge von Agape und Genuß (vorher) geheiligter Elemente. Vgl. Th. Schermann, Frühchristliche Liturgien (Die allgemeine Kirchenordnung II. Teil) (Paderborn 1915) 414 419 f.

[2] K. J. Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe (Rottenburg 1915) 48 ff. Gregor I. hatte zu der alleinigen Übung seiner Zeit, durch den Kanon beziehungsweise den Einsetzungsbericht die Gestalten zu verwandeln, noch das Vaterunser als mitkonsekrierend betrachtet. Offenbar hatte ihn die für ihn sonst unverständliche Stelle des Papstbuches dazu verleitet.

[3] Migne, P. lat. 77, 956. Der Papst verlegte die Rezitation des Vaterunsers von der Stellung nach der Kommunion zu Beginn des Kommunionteiles, hinter den Kanon, weil dies der Bedeutung des Gebetes in frühester Zeit, wo es von den Aposteln als konsekrierend gebraucht worden sei, mehr entspräche. Er ahmte aber dabei nur östliche Liturgien nach (mystagogische Katechesen Cyrills bzw. des Johannes von Jerusalem). Vgl. H. Grisar, Sul rito della messa, Civiltà cattolica anno 56 (1905) vol. IV 708—718: Una lettera liturgica di S. Gregorio Magno a. 598.

[4] Vgl. Ad. Franz, Theologische Revue 1916, 181: Im Mittelalter war daher auch die Ansicht verbreitet, die Apostel hätten nur mit dem Gebete des Herrn und den Einsetzungsworten die Messe gefeiert (Durandus, Rationale divinorum officiorum l. IV c. 1).

[5] R. von Nostitz-Rieneck, Zu den Brevierlektionen der Päpste Evaristos (26. Okt.) und Alexander I. (3. Mai, römisches Proprium 11. Mai), Zeitschrift für katholische Theologie 29 (1905) 159 ff.

[6] S. R. von Nostitz a. a. O. 159: „in memoriam passionis Christi primus in sacrificio missae addidit: qui pridie" usf. Ferner wird demselben Papste im Proprium Romanum wie im Brevier eine Verordnung zugeschrieben, wonach nur die Darbringung von Brot und Wein bei der Messe erlaubt sei; daß aber der Wein mit Wasser gemischt werden müsse, weil aus der Seitenwunde des Herrn Blut und Wasser hervorflossen.

[7] R. von Nostitz a. a. O. 161 f. Der Canon Alexandri „in sacramentis" in mittelalterlichen Rechtsbüchern.

Vereinzelte Gelehrte glaubten, das Wort praedicatio von der Predigt verstehen zu sollen, andere behalfen sich mit textlicher Verbesserung des „praedicatio“ in „precatio“, so daß manche frühere Ausgaben die Lesart „precatione sacerdotum“ [1] vorzogen.

Die Lösung der Frage hängt von der Bedeutung von „praedicatio“ ab. Das Wort heißt nämlich nicht allein „Predigt“, sondern jedes „laut Vorgetragene“. Ebenso wie das Zeitwort praedicare den Begriff des Bekanntmachens [2] oder [3] auf kirchlichem Gebiete des Predigens [4] erhielt, hat auch praedicatio [5] zunächst die Bedeutung des vernehmbaren Vortrages behalten, der nicht allein in der Mitteilung von religiösen Wahrheiten, sondern auch in anderen liturgischen Verrichtungen vorkommen kann.

In einem bestimmten Falle, unter Beziehung zu Gebeten der Messe, welche ausschließlich der Priester laut und zur vornehmlichsten Handlung spricht, kommt praedicatio bereits in dem 10. Kanon des Konzils von Ikonium in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts [6] vor. Es ist darin von Vornahme liturgischer Ver-

---

[1] R. von Nostitz a. a. O. 160f. A. 5: „Nur späte und minderwertige Hss. lesen precatio. In der Editionsgeschichte dagegen herrschte precatio“ (von der Kölner Ausgabe von Crabbe 1551 bis Mansi), „von den älteren Gelehrten wird der Satz denn auch so zitiert“ (Baronius, Suarez, Coustant). Mommsen und Duchesne setzten die Lesart „praedicatio“ wieder in ihr Recht ein.

[2] Praedicare evangelium (z. B. Mt. 9, 35) = *κηρύσσειν εὐαγγέλιον,* vgl. J. Chapman, Barnabas and the western text of Acts. Revue bénédictine 30 (1913) 219 ff. (Barnab. 5, 8 9).

[3] Vgl. Aeg. Forcellini, Totius Latinitatis lexicon IV (Prati 1868), s. v. praedicatio = actus praedicandi et palam faciendi (Cicero, Apuleius u. a.), bei den Kirchenschriftstellern: enuntiatio evangelii vel doctrinae sacrae, Vulgata (1 Kor. 15, 1 2. Galat. 2, 2); Ambros. in ps. 118, serm. 13 n. 23 u. a. Beispiele. Im liber Pontificalis kommt praedicatio = Predigt 2 mal vor, s. ed. Mommsen a. a. O. 3, 6; 161, 10; vgl. dazu R. von Nostitz a. a. O. 160 164 f. Ferner praedicatio (ecclesiastica, apostolica) = *κήρυγμα* (*ἀποστολικόν*) in der Rufinischen Übersetzung der Schrift des Origenes *περὶ ἀρχῶν,* s. Th. Schermann, Die kirchliche Überlieferung des 2. Jahrh. (Die allgemeine Kirchenordnung III. Teil) (Paderborn 1916) 716 723 f. (s. Register s. v. praedicatio).

[4] Vgl. noch das Schreiben Johannes' VIII. (879) an den Slavenapostel Methodius über die Einführung der slavischen Sprache zur Liturgie: „praedicare vero tibi licet“, Aug. Nägle, Kirchengeschichte Böhmens I, 1 (Wien 1915) nach W. Posselt, Theol.-prakt. Quartalschrift 69 (Linz 1916) 161.

[5] Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis auctum cura P. Carpenterii, digessit Henschel VI (Niort 1886) 456 praedicatio = contio ad populum (mit Beispielen).

[6] Baronius datierte sie in das Jahr 258, K. J. Hefele dagegen unter Alexander Severus (222—235), s. C. J. Hefele-H. Leclercq, Histoire des conciles I 1 (Paris 1907) 159 f. 161.

richtungen durch eine Frau die Rede, welche sich priesterliche Rechte anmaßte, sogar die Verwandlung vornahm und das Opfer Gott ohne die gewohnten hl. Worte, an die man gebunden ist, darbrachte. Das sacramentum solitae praedicationis machte offenbar das Wesentliche der Herstellung und des Opferaktes der Eucharistie aus [1], so daß wir den Ausdruck mit eucharistischem Hochgebet oder mit Kanon gleichstellen dürfen. Diese Bedeutung ist auch sonst anzutreffen, wie eine Bemerkung des liber pontificalis über Gregor I. [2] beweist. Es muß die Bemerkung des liber pontificalis zu Alexander I. in demselben Sinne von einem besonderen Gebet, das der Bischof laut betete [3], verstanden werden; denn daß in die Predigt der Priester eine Erwähnung des Leidens des Herrn eingeflochten werden müsse, dafür ist kein Grund einzusehen. Im Texte liegt nämlich der Nachdruck ebensosehr auf „sacerdotum" wie auf „praedicatio", so daß nicht an eine besondere Predigtart der Priester (oder der Bischöfe) [4] im Gegensatz zu dem Inhalt der Predigt, welche etwa die Diakonen halten [5], zu denken ist. Der Text fügt daher zu den Worten „in praedicatione sacerdotum"

---

[1] Ferd. Cabrol et Henr. Leclercq, Monumenta ecclesiae liturgica, volum. prius. Reliquiae liturgicae vetustissimae, sectio prima: Ab aevo apostolico ad pacem ecclesiae (Paris 1902) 218 n. 2359: atque illa mulier quae prius per praestigias et fallacias daemonis multa ad deceptionem fidelium moliebatur, inter cetera quibus plurimos ceperat, etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium Domino sine sacramento solitae praedicationis offerret, baptizaret quoque etc.

[2] ed. Mommsen 161, 12: hic augmentavit in praedicationem canonis „diesque nostros in tua pace dispone".

[3] Als Kanon der Messe faßt dies Wort hier P. Lejay, La messe latine, Revue d'histoire et de littérature religieuses II (1897) 288.

[4] „Sacerdos" begreift sowohl den episcopus wie den presbyter in sich. Vgl. die lateinische Version der allgemeinen Kirchenordnung und die Benennung der Liturgen (ed. Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jahrh. I. Teil (Paderborn 1914) 39, 4; 46, 1; 59, 2; 90, 7, wo der Bischof princeps sacerdotum genannt wird). Dieser Sprachgebrauch von sacerdos lebte fort, s. Max Bonnet, Le Latin de Grégoire de Tours (Paris 1890) 237.

[5] Die apostolische Kirchenordnung (K. 20, 3), Ausgabe Th. Sch., Die allgemeine Kirchenordnung I 29, 5. Über den Diakon Valens und dessen Auslegung der hl. Schriften s. Euseb. de martyr. palaestin. 11. Die Bemerkung „praed. sacerdotum" kann nicht wohl auf den Fall anspielen, daß mancherorts an Sonntagen gerade der Bischof oder ein Presbyter predigte, wie Athanasius aus Alexandria berichtet, so daß an diesem Tage ein besonderer Predigtinhalt vorgeschrieben gewesen wäre. Vgl. Th. Schermann, Die ägyptischen Abendmahlsliturgien des 1. Jahrtausends (Paderborn 1912) 147 A. 1 2.

bei: „quando missae celebrantur". Auch hier gilt der Grundsatz: Die schwierige Lesart muß beibehalten [1] und erklärt werden.

Hat der Kompilator des Papstbuches nicht eine völlig sinnlose Nachricht erfunden, sondern eine seinerzeitige Neuerung nur in ältere Zeit versetzt, so muß davon in dem jetzigen Kanon der römischen Messe, welcher nach aller Annahme [2] zwischen 400 und 450 spätestens seine jetzige Gestalt erhielt, noch eine Spur gefunden werden. Wir müssen daher im wesentlichsten Teile, im Einsetzungsberichte und dessen Umgebung, nach Worten Umschau halten, welche sich mit der Nachricht des Papstbuches decken, nachdem in den Fürbittgebeten des Kanons keine Ähnlichkeit vorhanden ist.

Manche erinnerten deshalb an die Anamnese [3] der römischen Messe, welche nach Art von 1 Kor. 11, 25 aufgebaut ist [4], so daß hierin die eigenartige Einfügung des Leidens des Herrn zu erkennen

---

[1] Nur wenige Zeugen lassen die Worte „quando missae celebrantur" aus. Mommsen wie Duchesne bieten sie als Originaltext. Der letztere dagegen meint, die Worte „semblent être une glose du second éditeur". Die beiden epitomierten Texte (F und K) bieten aber allein die Worte nicht, nämlich die Epitome Feliciana (= F), die mit Felix IV. (530) endigt, und die Epitome Cononiana (K), die mit Conon († 687) schließt, Mommsen p. LXIX und LXXI. Nach diesen zwei Zeugen versucht Duchesne eine Wiederherstellung der ersten Ausgabe des Papstbuches, wo die Worte qu. m. celebr. fehlen. Duchesne S. 54. Vgl. R. von Nostitz a. a. O. 160. Aber da, wo Duchesne S. 127 den Text nach allen Zeugen gibt, hat er die Worte als ursprüngliche Lesart aufgenommen.

[2] Über die Thesen von P. Drews, A. Baumstark, F. X. Funk und anderer s. K. J. Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe (Rottenburg 1915) und Adr. Fortescue, The mass (London 1912). G. Morin, Die consultationes Zacchaei et Apollonii, Historisches Jahrbuch 37 (1916) 265.

[3] So A. Fortescue a. a. O. 136 (346), der zugleich die Ansicht vertritt, es möchte wie in dem Einsetzungsberichte der pseudo-ambrosianischen Schrift de sacramentis IV 5, 22 der Zusatz „pridie quam pateretur" (Fortescue 130) auch zu den Worten über den Kelch ursprünglich beigefügt worden sein. Dies ist aber nur durch den symmetrischen Aufbau der beiderseitigen Segensworte über Brot und Wein veranlaßt. Die Einsetzungsworte der römischen Messe haben nichts davon erhalten.

[4] Im Kanon der römischen Messe lautet der Satz: haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. Unde et memores Domine . . . eiusdem Christi filii tui Domini nostri tam beatae passionis necnon et ab inferis resurrectionis etc. Iustin apol. I 66, 1; dial. c. Tryph. 41, 70, 117; die Stellen ausführlich bei Th. Sch., Frühchristliche Liturgien a. a. O. (1915) 430 f. Im liturgischen Papyrus von Dêr Balyzeh (Th. Schermann, Texte und Unters. XXXVI 1 b [Leipzig 1910] 20 f.) fehlt 1 Kor. 11, 25 b: *τοῦτο ποιεῖτε ὁσάκις ἐὰν πίνητε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, dagegen ist 1 Kor. 11, 26 zur Anamnese ausgestaltet. In der allgemeinen Kirchenordnung (K I 31, 9 10; Th. Sch. I [1914] 44, 6 f.): quando hoc facitis, meam commemorationem facitis. Memores igitur mortis et resurrectionis. . . .

wäre [1]. Doch eine solche Erwähnung gehört nicht erst der Zeit des beginnenden 5. Jahrhunderts an, sondern zum Urbestande der römischen Messe, wie auch der Einsetzungsbericht. Aber auch dieser zeigt keine solche Neuerung. Die praedicatio sacerdotum, das damals noch laut gesprochene Hochgebet [2] der Priester, birgt in sich die Einsetzungsworte, und zwar in der Grundform, wie sie vor dem 2. Jahrhundert in apostolischer Einfachheit als die bloßen Herrnworte zur Erneuerung und Vollbringung dessen, was der Herr getan, vorgetragen wurden [3]. Gegenüber allen uns erhaltenen liturgischen Berichten ist derjenige der römischen Messe der einfachste [4], welcher fast gar keine Weiterentwicklungen zeigt. Und die paar, welche er besitzt, lassen sich leicht erkennen und auf

---

[1] Vgl. G. Morin, L'anamnèse de la messe romaine dans la première moitié du V[e] siècle. Revue Bénédictine XXIV 404—407.

[2] Es scheint, daß auch in der römischen Messe der Kanon und daher auch die Einsetzungsworte bis zum 8. Jahrh. laut gesprochen wurden: G. Celi, Di un graffito di senso liturgico nel cimitero di Comodilla saec. VII. Nuovo Bullettino di archeol. cristiana XII (1906) 239—253. Vgl. dazu den liber pontificalis über Gregor I.: in praedicatione canonis. In den orientalischen Liturgien wird die Anaphora heute noch im Sington vorgetragen, s. das Zitat aus Johannes Moschos bei Th. Sch., Frühchristliche Liturgien (1915) 430.

[3] Der Einsetzungsbericht der römischen Messe: hoc est enim corpus meum ... hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti (mysterium fidei), qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum gleicht im einzelnen dem nur in Stücken mitgeteilten der sog. apostolischen Kirchenordnung, dem von Justin erwähnten und jenem der „rituellen Überlieferung" am meisten. Th. Sch., Die allgemeine Kirchenordnung I (Text) (Paderborn 1914): K 26, 1 (S. 32, 5) *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ αἷμα* K I 31, 9 (S. 44, 2 5): hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur ... hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur, Justin apol. I 66, 3: *τουτέστι τὸ σῶμά μου . . . τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου*. Der Bericht des liturgischen Papyrus von Dêr Balyzeh (des Apolloklosters) hat bereits Erweiterungen: Th. Sch., Texte und Untersuchungen XXXVI 1b (Leipzig 1910) 15, 5—11; 18 ff.

[4] Vgl. K. J. Merk a. a. O. 1 ff. 26 ff. 44 ff. (verglichen mit jenem anderer Liturgien). Im Stowe-Bobbio-Missale hat der Text zum Kelche das Einschiebsel: calix (sancti) sanguinis mei. Zu der Beifügung novi (et aeterni) testamenti im Einsetzungsbericht der römischen Messe (c. 400) gegenüber den biblisch überlieferten und deren Auslegung durch mittelalterliche und neuere Schriftsteller s. K. J. Merk a. a. O. 5 ff. 14 f. 153. Den vereinzelten Zusatz qui pridie quam (pro nostra omniumque salute) pateretur, (hoc est hodie) in der Gründonnerstagsmesse des alten gallikanischen Missale und von da mit Unterlassung der letzteren Worte (h. e. h.) im ambrosianischen Kanon, im Missale Gothicum (in der Weihnachtsmesse) will G. Morin (wohl zu Unrecht) auf eine Richtung gegen den Prädestinatianismus zurückführen. Revue Bénédictine 27 (1910) 513 f. Dagegen Merk 146 f.

ihren Ursprung zurückführen; sie haben alle nichts mit einer vom Papstbuch erwähnten Reform gemeinsam.

Nur bei einem dieser Zusätze scheinen wenigstens die Worte „praedicatio sacerdotum" eine Rolle gespielt zu haben, nämlich bei der Einfügung von „mysterium fidei". Denn die einfachste Erklärung ist mit dem lauten Vortrag des Einsetzungsberichtes durch den Priester gegeben, bevor die Erhebung der Gestalten [1] aufkam. Von einem diakonalen Zwischenrufe „mysterium fidei" während der Wandlungsworte [2] über den Kelch ist in den Quellen nichts bekannt. Auch dürfte nicht eine etwaige Umhüllung des Altares durch Vorhänge [3] und deren Enthüllung bei diesem Akte an der Einverleibung schuld gewesen sein, sondern einzig der Grund, die Gläubigen und besonders eine Kategorie derselben, die Neugetauften, auf die vollzogene Wandlung aufmerksam zu machen. Sprachlich sind die Worte aus der liturgischen Auffassung der Sakramente im 4. Jahrhundert zu erklären, wobei [4]

---

[1] Nicht, wie man annahm, als eine Bekämpfung der Abendmahlslehre Berengars, siehe T. W. Drury, Elevation in the Eucharist. (Cambridge 1907) 100ff. und Thurston bei Adr. Fortescue, The mass a. a. O. 338 f. Im römischen Ritus seit 1215, in Gallien seit Ende des 11. Jahrh. üblich. Die Erhebung des Kelches war zunächst nicht so allgemein. Die kleine Erhebung der Hostie vor der Konsekration bei den Worten „qui pridie" beziehungsweise des Kelches bei „simili modo" seit dem 11. Jahrh. (Micrologus) ist auf die Nachahmung der Handlungen des Herrn zurückzuführen, Drury 73 ff.

[2] Diese Theorie Ant. de Waals machte in neuester Zeit am meisten Schule. K. J. Merk a. a. O. 19 f. Dazu Fr. Witte, Von der altchristlichen Pyxis zur Monstranz, Bericht über den XXIII. internation. eucharist. Kongreß (Wien 1913) 531 erklärt die Einschiebung des Wortes also: „In alten Zeiten schlug nach vollzogener Konsekration der Subdiakon die den Altar verhüllenden Behänge auseinander, der Diakon trat vor und zeigte dem Volke die heilige Hostie über dem Kelche. Er tat das mit den Worten: ecce mysterium fidei". Ein solcher Ritus ist aber nicht überliefert. Vgl. F. Ritzner, Zur Geschichte des Konsekrationstextes, Theol.-prakt. Monatsschrift (Passau) 1916, 618—623.

[3] Vgl. hierzu St. Beissel, Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien (Freiburg 1899). K. Holl, Archiv für Religionswissenschaft IX (1906) 365 ff. über das Aufkommen der Bilderwand im Oriente, besonders in Konstantinopel. Or. Marucchi, Handbuch der christlichen Archäologie. Deutsch bearbeitet von Fr. Segmüller (Einsiedeln 1912) 416 f. (über Ikonostase).

[4] Z. B. Ambrosius de mysteriis 1, 34 (Migne P. L. 16, 390 A): apertionis . . . mysterium (bei der Taufe), . . . hoc mysterium celebravit Christus (Marc. 7, 34); 3, 9 (Migne 391 C) vetus mysterium; 6, 33 (Migne 398 C) humilitatis . . . mysterium. Auf andere lateinische und orientalische Parallelen macht K. J. Merk a. a. O. 52 55 148 ff. aufmerksam, ebenda die mittelalterlichen Erklärungen der Worte. Der Meinung, als ob in den Worten eine Spitze gegen eine Epikleseauffassung

eine Parallele aus Syrien, wie sie die apostolischen Konstitutionen [1] bieten, Fingerzeig für die Möglichkeit einer solchen Einverleibung bieten kann.

Wir müssen also zwar hier die „praedicatio sacerdotum“ in Betracht ziehen; allein damit ist volle Deckung der Nachricht des Papstbuches nicht gegeben. In dem jetzigen Kanon halten wir umsonst Umschau; das Papstbuch kann nicht jüngere Verhältnisse im Auge gehabt haben, sondern muß auf Neuerungen vor der römischen Kanonreform, also aus den ersten drei Jahrhunderten Bezug nehmen. Wir sind da in der glücklichen Lage, auf zwei Meßformulare aus frühchristlicher Zeit zurückgehen zu können.

Gerade in den letzten Jahren [2] wurde die Aufmerksamkeit auf ein Meßformular gelenkt, welches in nachapostolische, wenn nicht apostolische Zeit gehört. Es ist das in der Ecclesiarum Traditio, der Urquelle der uns erhaltenen Kirchenordnungen, überlieferte Meßformular. Der Kanon dieser Messe enthält als Überleitung zum eigentlichen Einsetzungsberichte eine hymnenartige Lobpreisung des Leidens des Herrn [3] neben der Betonung der Menschwerdung Christi. Dieser Teil wurde schon bisher in die Zeit um 100 oder in die Tage des Ignatius von Antiochia ver-

---

liegen würde, kann ich nicht beipflichten. Es scheint, daß die Worte mysterium fidei zuerst bei der Taufmesse gesprochen wurden, um den Neugetauften auf die für ihn völlig neue Handlung aufmerksam zu machen. Von dieser Gelegenheit aus konnten sich die Worte rasch bei allen Messen einbürgern. Ambrosius de mysteriis 8, 47 ff.; 9, 54 55 scheint dies anzudeuten. Von der Taufmesse sind so manche Eigentümlichkeiten in den allgemeinen Gebrauch übergegangen.

[1] AK. VIII 12, 36 (F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum I [Paderborn 1906] 508, 21): *τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης· λάβετε ἐξ αὐτοῦ καὶ φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.*

[2] P. Cagin, L'eucharistie. Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies (Rome 1912). Gleichzeitig Th. Sch., Ägyptische Abendmahlsliturgien des 1. Jahrtausends (Paderborn 1912) 17 ff. Derselbe, Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des 1. Jahrhunderts (München 1913) 39 ff. Derselbe, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung I (Text) (Paderborn 1914) 42—43 (K I 31, 9 f.), II (frühchristliche Liturgien) (Paderborn 1915) 422 f. (mit weiterer Literatur) 429 f. 469. H. Bruders, Werke über die Erklärungen des Meßritus, Zeitschrift für kathol. Theologie 37 (1913) 324 ff.

[3] K I 31, 9 (ed. Th. Sch., Die allgemeine Kirchenordnung I [Paderborn 1914] 43 Z. 4 ff.). Der Satz über die Menschwerdung des Herrn zeigt antidoketische Tendenz und ist ein Dank und Lobpreis an Gott Vater gerichtet. Es ist nicht unmöglich, daß nach dieser Abteilung, welche mit den Worten: et filius tibi (patri)

legt [1]. Sollte er Alexander I. seine Entstehung verdanken? Und sollte in dem liber pontificalis eine solche Erinnerung an diese Neubildung durch Alexander I. nachklingen? Wir möchten es vermuten, da die Bemerkung desselben Papstbuches zu Sixtus I. (ca. 119—128) ebenfalls darauf hinzudeuten scheint.

Dieselbe besagt [2] nämlich nicht, daß das Trisagion vom Volke gesungen werde, wie man allgemein annimmt [3], sondern daß der Priester zu Beginn der eigentlichen Handlung es dem Volke nachsinge. Denn nur die Textverderbnis, welche statt „populo" populus liest [4] und nirgends Anhaltspunkte hat, läßt dem grammatikalischen Aufbau mit „sacerdos incipiens" nicht Recht widerfahren. Der Priester nimmt also dem Volke das Trisagion ab, um damit den

---

ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus schließt, ursprünglich das Trisagion anschloß. Statt dessen wurde an den Gedanken filius . . . natus angegliedert:

Qui voluntatem tuam complens
et populum sanctum tibi adquirens
extendit manus cum pateretur
ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt.
Qui cumque traderetur voluntariae passioni
ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat
et infernum calcet et iustos inluminet
et terminum figat et resurrectionem manifestet.
Accipiens panem gratias tibi agens dixit etc.

Die griechische Rückübersetzung von Cagin siehe bei H. Bruders, Zeitschrift für katholische Theologie 37 (1913) 330 f.

[1] Th. Sch., Frühchristliche Liturgien (Die allgemeine Kirchenordnung II) (Paderborn 1915) 469. Derselbe, Kirchliche Überlieferung (Die allgemeine Kirchenordnung III) (Paderborn 1916) 684 f. Auch die Kreuzigung des Herrn wurde von den Doketen verworfen (S. 685 A. 1; 701 A. 3; 702); also lag auch in diesen Sätzen eine antihäretische Tendenz.

[2] ed. Mommsen p. 11, 11: hic constituit, ut intra actionem sacerdos incipiens populo hymnum decantaret: „sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth" et cetera. Die Textzeugen weichen wenig ab, nur einmal findet sich die Variante populum (Feliciana epitome); Duchesne 128 hat das Dekret nur in Kleindruck aufgenommen in der Form: hic constituit, ut i. act. s. i. populo hymnum decantare(t), da die sogenannte 2. Ausgabe dies Dekret vergessen habe. Aber kein Zeuge liest: populus, wie öfters angegeben wird.

[3] Vgl. A. Fortescue a. a. O. 136, 322. Auch L. Duchesne, Le liber pontificalis a. a. O. 128 meint, daß der Verfasser des liber pontificalis diesen Gebrauch des Trisagions in der Liturgie nicht vordatiert habe, sondern zu spät angesetzt. Duchesne hatte offenbar den Sinn des Satzes nicht richtig erfaßt.

[4] Dieser antiphonare Gesang, wohl aus dem kirchlichen Leben Kleinasiens entnommen, ist bereits in der Apokalypse zu erkennen. Vgl. Th. Sch., Früh-

Kanon einzuleiten. Es war eine Vorschrift für den Liturgen, welcher offenbar in dem Dankgebet das Trisagion nicht sang [1], während das Volk es an einer Stelle, wo er eine Pause eintreten ließ [2], oder während der Präfation selbst, rezitierte. Denn schon der erste Klemensbrief erwähnt das Dreimalheilig [3] als liturgischen Volksgesang [4].

Die Verordnung Sixtus' I. hebt also jene Alexanders I. nicht auf, sondern ergänzt sie, indem sie bestimmt, daß der Priester das Trisagion trotz der Weisung seines Vorgängers über den neuen Präfationstext nicht unterlassen, sondern als Beginn des Kanons dem Volke nachsingen müsse. Damit waren aber noch verschiedene Möglichkeiten [5] offengelassen; jene, gemäß welcher der Hymnus

---

christliche Liturgien a. a. O. (Paderborn 1915) 460 f. 468. Derselbe Gebrauch mit christologischem Thema ist wohl bei Plinius ep. 96, 7 gemeint (Th. Sch., a. a. O. 461 A. 5; 468 A. 4): carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem. Anders H. Lietzmann, Carmen = Taufsymbol, Rheinisches Museum 71 (1916) 281 f. (nach späteren Zeugnissen).

[1] Wie in der Messe der allgemeinen Kirchenordnung (s. Th. Sch., Die allgemeine Kirchenordnung I [1914] 42—44), wo die Vorschrift Alexanders I. das Trisagion verdrängte.

[2] Auch jetzt noch singt in den orientalischen Liturgien der Chor das Trisagion, wie in der römischen gesungenen Messe, während der Priester schon den eigentlichen Kanon betet. In dem Text der K I 31 mag die Pause zum Gesange des Volkes nach den Worten: filius — natus eingetreten sein (Th. Sch., Die allgemeine Kirchenordnung I 43, 4). Nach dem liturgischen Papyrus scheint das Volk das Dreimalheilig während der Präfation des Priesters oder bei der Stelle *πάντα δὲ πάντοτέ σε ἁγιάζει* gesungen zu haben; denn der Liturge fährt fort: *ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγιαζόντων δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμόν* (Th. Sch., Texte u. Unters. XXXVI, Heft 1b, 12, Z. 12—14). In der Markusliturgie ist daher ein doppeltes Trisagion überliefert, s. Th. Sch., Der Aufbau der ägypt. Abendmahlsliturgien vom 6. Jahrh. an, Katholik 1912 I 350.

[3] I Klem. 34, 5 6. Vgl. die Anaphora des liturgischen Papyrus des Apollosklosters; s. Th. Sch., Der liturgische Papyrus von Dêr Balyzeh (Texte und Untersuchungen XXXVI, Heft 1b) (Leipzig 1910) 12 Z. 14 f.; 13 (mit weiterer Literatur). Derselbe, Frühchristliche Liturgien a. a. O. (1915) 468 f. A. Fortescue a. a. O. 136 322.

[4] I Klem. 34, 7: *καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς.* Vgl. Fr. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum (Freiburg 1906) 83 152. Über Melodie beim Gesang ebenda S. 83.

[5] Über die Verzweigung und Verwendung dieser Anaphora in den verschiedensten orientalischen Liturgien s. P. Cagin, L'eucharistie. Canon primitif etc. a. a. O. und Th. Schermann, Der Aufbau der ägyptischen Abendmahlsliturgien vom 6. Jahrh. an, Katholik 1912 I 341 f. H. Bruders a. a. O. 328 ff.

des Leidens des Herrn vor das Trisagion des Priesters [1], also in die Präfation verlegt wurde, und jene, nach welcher der Priester sie für den eigentlichen Kanon, d. h. zur Überleitung zum Einsetzungsberichte verwenden konnte. Ersterer Fall scheint bei der altrömischen Liturgie vorgelegen zu haben, wenigstens zu einer Zeit, wo die Neuredaktion des Kanons vor sich ging. Unter dem Gesichtspunkte, daß der Dreimalheiliggesang des Priesters den eigentlichen Kanon einleitete, welcher laut mit dem Kanon weiterfuhr, ist auch die Verbindung mit ,,Te igitur, clementissime Pater" nach dem ,,Sanctus . . ., Dominus Deus Sabaoth" etwas Selbstverständliches [2].

Wenn nicht alle Anzeichen täuschen, haben wir in den beiden behandelten Verordnungen, welche das Papstbuch als einzige für den Inhalt der Messe aus den ersten drei Jahrhunderten überliefert, wirkliche Bestimmungen vor uns, deren Erfindung weder für das 5. (bzw. 6.) Jahrhundert noch für gerade diese zwei Päpste unerklärlich ist, zumal Alexander I. in der angeblichen Quelle des Papstbuches, in der depositio episcoporum [3], nicht einmal zwischen Evaristus und Sixtus eingereiht ist. Wir sind vielmehr der Meinung, daß der Verfasser des Papstbuches Nachrichten [4] vorfand, welche er selbst zwar nicht mehr verstand, die er aber dennoch ohne Änderung weiterbehielt. Auch hier muß jede Bemerkung auf ihre geschichtliche Grundlage hin untersucht werden, welche sogar durch Entstellungen und spätere Zusätze stark überwuchert sein kann. In unserem Falle decken sich aber die scheinbar ganz unwahrschein-

---

[1] So in den Präfationen Oberitaliens, welche die Arianer zitieren, s. Giov. Mercati, Antiche reliquie liturgiche Ambrosiane e Romane con un excursus sui frammenti dogmatici ariani del Mai (Studi e Testi 7. Roma 1902) 52 f., wo allerdings ein anderer Wortlaut in der Erwähnung des Leidens und Todes des Herrn als in K II gegeben ist.

[2] Vgl. K. J. Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe (Rottenburg 1915) 54, der auf das Alter des Te igitur-Gebetes hinweist; siehe F. X. Funk, Über den Kanon der römischen Messe, Kirchengeschichtliche Abhandlungen III (Paderborn 1907) 95.

[3] Mommsen a. a. O. LXIII LXIV LXVI f. Alexander steht für sich bei der Bemerkung in miliario VI via Nomentana.

[4] Vgl. A. Brackmann, PRE. XI [3] 442 Z. 9: Die erste Ausgabe mag unter Anastasius I. (ca. 6. Jahrh.) erfolgt sein; der Verfasser hatte aber für die ersten drei Jahrhunderte mindestens zwei Quellen und ältere Aufzeichnungen benützt (S. 440, 50 f.; 441, 6 ff.).

lichen Nachrichten [1] mit gegebenen Größen, so daß an der Wahrheit auch der ersteren kaum gezweifelt werden kann.

Aber auch in der Zuteilung anderer liturgischer Neuerungen [2] an Päpste der ersten drei Jahrhunderte ist öfters ein geschichtlicher Kern zu erkennen; z. B. in einer Verordnung, welche dem Nachfolger des hl. Petrus Linus [3] beigeschrieben wird, daß keine Frau die Kirche ohne Schleier betreten dürfe, ferner in einer Weisung Alexanders I. [4] über die Beimischung von Salz zum Weihwasser zur Besprengung der Häuser, ferner in einer Anordnung des Papstes Telesphorus (125) [5] über die Abhaltung der Weihnachtsmesse um Mitternacht und über die Stunde der gewöhnlichen Messe, über die Aufnahme des Gloria in excelsis Deo in die Weihnachtsmesse zu Beginn des Opfers, oder in einer Verordnung des Eutychianus [6] (275—283) über die Segnung von Früchten, Bohnen und Trauben, oder in einer weiteren des Papstes Felix I. (269—274) über die Darbringung des Opfers an den Gräbern der Märtyrer.

---

[1] Dieselben fallen über das bei jedem Papste mit geringen Abweichungen Vorkommende und Schematische hinaus, das auf Erfindung oder literarischen Stil zurückgehen mag. Vgl. E. Stolz, Kirchliches Handlexikon II 649 f.

[2] Wir glauben, daß das Urteil: „Im 1. Teile des L. P. gehen die Notizen über Disziplin und Liturgie seltener auf gute Quellen zurück" (E. Stolz), nach weiteren Forschungen berichtigt werden muß. Auch P. Lejay, Le liber pontificalis etc., Revue d'histoire et de littérature religieuses II (1897) 184 f. meint, daß nur die liturgischen Notizen über Symmachus (498—514), Gregor d. Gr. (590—604) und Sergius (687—701) wertvoll seien.

[3] ed. Mommsen p. 5: hic ex praecepto beati Petri constituit, ut mulier in ecclesia velato capite introiret: eine Wiederholung der apostolischen Vorschrift über die Kopfbedeckung der Frauen in der Kirche; vgl. 1 Kor. 11, 3—7 10; K I 27, 1; II 43, 5, s. Th. Sch., Frühchristliche Liturgien a. a. O. (1915) 487.

[4] Mommsen p. 10, 5: hic constituit aquam sparsionis cum sale benedici „in habitaculis hominum". Duchesne 127 bringt dazu aus dem Sacramentarium Gelasianum eine ähnliche Weiheformel und aus AK. VIII 29 eine Parallele bei. Der liber pontificalis ist das ältsete Zeugnis für diesen Gebrauch. Über Weihwasser im Altertum s. Th. Sch., Frühchristliche Liturgien a. a. O. 293 A. 6; 295 A. 1. Über Salzverwendung beim Taufakte s. ebenda 287 A. 3 4.

[5] Mommsen p. 12: hic fecit, ut natalem domini nostri Iesu Christi noctu missae celebrarentur: nam omni tempore ante horae tertiae cursum nullus praesumeret missas celebrare, qua hora dominus noster ascendit crucem; et in ingressu sacrificii hymnus diceretur angelicus; hoc est gloria in excelsis Deo et cetera, tantum noctu natale domini.

[6] Mommsen p. 38. Vgl. Allgemeine Kirchenordnung (K II 53 54), die Ausgabe von Th. Sch. a. a. O. I (1914) 87, 8 ff.; 88, 7.

Nicht ohne Grund glaubten manche Forscher wirkliche Reste liturgischer Nachrichten darin erblicken zu dürfen, wozu F. Probst [1] besonders die Einführung des Gloria in excelsis Deo unter Telesphorus rechnete. Abgesehen von der nicht leicht zu erklärenden Tatsache, warum gerade diese Päpste mit Nachrichten bedacht wurden, sind keine völlig unmöglichen Notizen darunter, wenn man eine etwaige Umgestaltung im 6. Jahrhundert in Betracht zieht. Wir müssen annehmen, daß der Verfasser des liber pontificalis eine ältere Quelle benützte, die er teilweise nicht mehr recht verstand und manchmal zu verbessern suchte, daß aber der Kern der Nachrichten alt ist und römischen urkundlichen Aufzeichnungen entstammt. Hierzu rechnen wir vor allem die Mitteilungen über die beiden Erlasse der Päpste Alexander I. und Sixtus I.

[1] Liturgie der drei ersten Jahrh. 241 ff. Vgl. F. X. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang a. a. O. 158 f. 191 f.

Der vermittelnde Charakter der thomistischen Staatslehre.

Von

Univ.-Prof. Dr. **Otto Schilling** in Tübingen.

Die thomistische Staatslehre trägt ausgesprochen vermittelnden Charakter; stets bemüht sich Thomas von Aquin, den goldenen Mittelweg zu wandeln, indem er die schroff entgegengesetzten Ansichten sorgfältig prüft und, was sie an Wahrheit enthalten, in seiner Theorie zu verbinden sucht. So weiß er insbesondere die beiden Extreme des Individualismus und Sozialismus glücklich zu vermeiden und in echt christlichem Sinne zwischen diesen Richtungen zu vermitteln. Auf die Erörterung der eben angedeuteten Vermittlung wird die folgende Untersuchung beschränkt, wiewohl es nicht allzu schwer fiele, auch in anderer Hinsicht denselben Charakter zu erweisen. Da Thomas im wesentlichen die augustinische und aristotelische Staatslehre kombiniert, so ist zunächst hierauf ein Blick zu werfen.

1. Gierke [1] bezeichnet das Staatsideal des Aristoteles als „entschieden sozialistisch". Wer sich indessen eingehender mit dem aristotelischen Gedankenkreise befaßt, wird verschiedene Grundzüge der Darstellung entdecken, die zu dieser Beurteilung nicht stimmen wollen. So widerstreitet ihr zweifellos die Begründung des Privateigentums durch den Philosophen. Sehen wir auch ganz ab von der naturrechtlich verstandenen und zu verstehenden Art der Begründung, die sich schwerlich mit einer „entschieden sozialistischen" Denkweise in Einklang wird bringen lassen, ein Moment der Rechtfertigung des Privateigentums widerstreitet jener Beurteilung direkt, weil es eher „entschieden individualistisch" ist; „es läßt sich", so erklärt nämlich Aristoteles [2], „mit Worten nicht

---

[1] Das deutsche Genossenschaftsrecht III (Berlin 1881) 18.

[2] Pol. 2, 5. 1263b.

beschreiben, welche eigenartige Befriedigung es bereitet, wenn man etwas sein eigen nennen kann; gewiß hat ein jeder nicht umsonst die Liebe zu sich selbst, vielmehr ist sie uns von Natur eingepflanzt.“ Nimmt man hinzu, daß Aristoteles die Berechtigung des individuellen Glückseligkeitstriebes schlechthin voraussetzt und anerkennt und deshalb den höchsten Zweck des Staates geradezu im Lebensglück der Bürger erblickt und die entgegengesetzte Meinung energisch bekämpft [1], dann wird kaum mehr ein Zweifel daran möglich sein, daß jene Beurteilung sich als unzutreffend erweist. In Wahrheit hält Aristoteles zwar daran fest — und man wird darin eine Spitze gegen individualistische Zeitströmungen nicht verkennen dürfen —, daß der Staat „der Natur nach früher ist als Familie und einzelner, weil das Ganze früher sein muß als der Teil“ [2]; aber er hält auch mit derselben Entschiedenheit daran fest, daß das Staatsganze, wie Zeller [3] richtig betont, „durch Befriedigung aller berechtigten Einzelinteressen sich aufbaue“. Um diese Pole bewegen sich seine Gedanken; des Aristoteles Staatslehre erscheint so als ein großangelegter Versuch, zwischen den gegensätzlich klingenden Bestimmungen der angedeuteten Antinomie zu vermitteln; prinzipiell gelingt es ihm durch die Annahme, daß der Zweck des Ganzen und des einzelnen in Harmonie stehen und stehen müssen [4], weil ja der einzelne ein auf die staatliche Gemeinschaft angelegtes Wesen ist [5] und sich die natürlichen Grundtriebe nicht widersprechen können. Ebenso gelingt ihm auch die Vermittlung im einzelnen, wenigstens für die Regel; in wenigen Ausnahmefällen verfehlt er allerdings die richtige Mitte, so, wenn er unter dem Einfluß des althellenischen Staatsideals, aber doch auch wieder geleitet von dem Bestreben, das Wohl des einzelnen Bürgers sicherzustellen, nimmer zu rechtfertigende Eingriffe in das Leben der Familie empfiehlt [6]. Augenscheinlich hängen diese Mißgriffe und hängt diese Unsicherheit mit einem wesentlichen Mangel seiner Naturrechtslehre zusammen; Aristoteles bringt in seiner Politik, trotz der Annahme eines Naturrechts, nirgends die Idee der unantastbaren menschlichen Persönlichkeit, die Idee unverletzlicher per-

---

[1] Pol. 2, 5. 1264b.

[2] Pol. 1, 2. 1253a. Dies ist nach der Erklärung des hl. Thomas gemeint ordine naturae et perfectionis, non generationis.

[3] Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II, 2 [3] (Leipzig 1879) 699. [4] Vgl. Pol. 7, 2. 1324a. [5] Pol. 3, 6. 1278b.

[6] Ebd. 7, 16. 1335b.

sönlicher Rechte des einzelnen Bürgers und Menschen auch dem Staate gegenüber bestimmt zum Ausdruck oder zur Geltung.

2. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit dem genialen Bischof von Hippo zu. Die Staatslehre des hl. Augustinus stimmt in wesentlichen Stücken mit der aristotelischen auffallend überein. Es ist hier nicht zu untersuchen, ob Augustinus dank seiner Genialität zu ähnlichen Erkenntnissen gelangte wie der ihm nicht näher bekannte Aristoteles, oder ob er nicht vielmehr durch Vermittlung der ciceronianischen Schriften mit ihrem reichen, von allen Seiten zusammengetragenen Wahrheitsgehalt mancherlei aristotelisches Gut direkt oder indirekt übernommen hat. In einer Hinsicht überragt seine Auffassung die des griechischen Philosophen, nämlich insofern, als Augustinus das Auge höher, nicht, wie Aristoteles in seiner Staatslehre, nur auf die diesseitige Bestimmung des Menschen richtet. Der große Bischof hat erstmals den planmäßigen und umfassenden Versuch unternommen, ,,die Welt- und Kulturwerte als relative Güter in das christliche Heil einzugliedern“ [1]; geleitet von seinem Schöpfungs- und Vorsehungsbegriff und beeinflußt von neuplatonischen Vorstellungen, gelangt er zur Erkenntnis ,,relativer Stufenwerte in der objektiven Welt“ [2]. Von dem so erstiegenen Höhepunkt aus bestimmt er auch den Sinn der staatlichen Gemeinschaft und ihren gottgewollten Zweck. Über der staatlichen erhebt sich eine höhere Ordnung, deren Inhalt die Lex aeterna bildet. Was nicht daraus abgeleitet ist, was ihr widerspricht, hat keinen Anspruch auf den Namen eines Gesetzes; ein ungerechtes Gesetz ist kein Gesetz [3]. Der einzelne erhält so das Recht, dem staatlichen Willen entgegenzuhandeln, sobald derselbe der Lex aeterna oder, was in diesem Zusammenhang dasselbe ist, dem natürlichen Sittengesetz oder Naturrecht widerstreitet. Damit kommt eine große Idee zum Vorschein, die freilich ihrem Wesen nach längst im Christentum feststand und deren absolute Geltung der Welt durch den Heroismus der Martyrer zum Bewußtsein gebracht worden war, die Idee, daß der einzelne in gewissen Fällen die Befugnis besitzt, staatlichem Machtwillen und ,,Recht“ entgegenzuhandeln. Hier haben wir einen deutlichen Ansatz zu subjektiven Rechten, eine Vorstellung, die Aristoteles nicht geläufig war, obwohl auch ihm der Staat keineswegs der Inbegriff des Höchsten ist,

[1] E. Troeltsch, Augustin (München und Berlin 1915) 50.
[2] Ebd. 92. [3] De lib. arb. 1, 5, 11.

was er sich auf Erden an Gutem und Erstrebenswertem zu denken vermag. Deckt sich auch der Sinn, in dem hier der Begriff des subjektiven Rechtes gebraucht wurde, nicht mit dem modernen „subjektiven Recht", so wird doch kaum zweifelhaft sein können, daß jenes subjektive Recht, das Augustinus zwar nicht erstmals statuiert, aber tiefer und umfassender begründet hat, den denkbar höchsten moralischen Schutz der Persönlichkeit und ihrer erhabensten Güter bedeutet. Durch die prinzipiell klarere und schärfere Herausarbeitung dieser Gedanken hat Augustinus der thomistischen Theorie die Wege bereitet.

3. Thomas von Aquin kombiniert den Standpunkt des Aristoteles und Augustinus und baut auf dieser Grundlage eine Theorie auf, welche die beiderseitigen Vorzüge zu vereinigen versteht, die Fehler des Aristoteles vermeidet und den Gedanken der unantastbaren subjektiven Rechte weiter entwickelt.

Thomas von Aquin stimmt mit Aristoteles und Augustinus überein, wenn er den Zweck des Staates im Bene vivere (i. e. secundum virtutem) oder im Glück der einzelnen, wie es hienieden erreichbar ist [1], oder in der Herstellung der notwendigen (materiellen, geistigen, ethischen) Grundlagen und Voraussetzungen erblickt, die zur Erreichung des höchsten individuellen Zieles erforderlich sind [2]. Man könnte fragen: wird nicht durch diese Bestimmung der staatlichen Aufgabe, trotz der Betonung des individuellen Elements, die Gefahr nahegerückt, daß das Einzelwohl ungebührlich beeinträchtigt wird, wenn es dem Staate zustehen soll, für das Bene vivere zu sorgen? Liegt in solcher Aufgabe nicht die Kompetenz beschlossen, sich ins geistige und sittliche Leben willkürlich einzumischen? Ganz abgesehen von der Schranke, die das Dasein und die Überordnung der Kirche als Vertreterin des christlichen Sittengesetzes bedeutet, worauf hier nicht weiter einzugehen ist, müssen diese Fragen verneint werden. Denn einmal hat nach der Ansicht des hl. Thomas das staatliche Eingreifen stets zur Voraussetzung, daß das Gemeinwohl dies erheischt [3]. Eine weitere Begrenzung der staatlichen Ingerenz liegt in der Bestimmung des Staates als einer die Tätigkeit des einzelnen ergänzenden, nicht etwa ersetzenden Institution [4]; ferner in der Konstatierung, daß der

---

[1] De regim. princ. 1, 14.

[2] Vgl. Comm. in Eth. 10, 7; lectio 11a. De regim. princ. 1, 14.

[3] I II 90, 2; 100, 11 ad 3; II II 140, 1; 147, 3 usw.

[4] De regim. princ. 1, 14; vgl. I II 104 f.; II II 47, 11.

Zweck des Gesetzes nur auf das äußere, im Interesse des Gemeinwohles notwendige Verhalten gehe [1]; vor allem aber in der ausdrücklichen, mit dem Naturrecht begründeten Statuierung von unverletzlichen individuellen Befugnissen. So schreibt Thomas selbst dem Sklaven das Recht der freien Selbstbestimmung zu in Dingen, die zur Natur des Körpers gehören (also z. B. das Recht der Eheschließung) [2]. Dieses Naturrecht und die dadurch gegebenen Rechte hat auch die Kirche zu respektieren; sie verbietet daher in der Tat, daß beispielsweise Kinder von Juden bis zu einem gewissen Alter gegen den Willen der Eltern getauft werden; die Juden sind zwar Sklaven der Fürsten nach bürgerlichem Rechte, dieses schließt aber die Ordnung des natürlichen und göttlichen Rechtes nicht aus [3], d. h. durch das natürliche Recht werden dem bürgerlichen Schranken gezogen, die für dasselbe unübersteiglich sind, eine Regel, die Thomas in seiner Lehre vom Gesetze konsequent durchführt. Nicht als ob Thomas diese Idee und die damit zusammenhängende Vorstellung gewisser natürlicher und daher unverletzlicher Menschenrechte erstmals zum Ausdruck gebracht hätte; das kanonische Recht, oder sagen wir, die Kirche hatte sie bereits festgelegt und sanktioniert; aber der Fürst der Scholastik nimmt diese großen Gedanken in sein scharf abgegrenztes und allseitig durchdachtes System auf, wodurch sie teils infolge eben dieser systematischen Eingliederung und klaren Entwicklung, teils infolge der wissenschaftlichen Vorherrschaft, die das System errang, zu gesteigerter Geltung gelangten. Deutlich tritt dabei zugleich ein weiterer wichtiger, mit dem Christentum unlösbar verbundener Gedanke hervor, nämlich die Hochschätzung der menschlichen Persönlichkeit. Diese Hochschätzung kommt immer wieder auch in der thomistischen Staatslehre zu bestimmtem Ausdruck, so wenn die Forderung gestellt wird, der König habe die einzelnen zu achten sicut propria membra [4], so insbesondere bei der ganzen Beurteilung der Tyrannis [5].

Demgemäß ist Thomas von Aquin weit davon entfernt, den einzelnen und seine Persönlichkeit dem Ganzen und der Gemeinschaft zum Opfer zu bringen; aber er opfert auch das Gemeinschaftsinteresse nicht den mancherlei Einzelinteressen. Mit Aristoteles betont nämlich Thomas energisch, und er führt diesen Grundsatz gleichfalls konsequent in seiner Staats- und Gesetzeslehre durch,

---

[1] I II 96, 3; 100, 9. [2] II II 104, 5. [3] II II 10, 12 und ad 3.
[4] De regim. princ. 1, 12. [5] Ebd. 1, 3 ff.

daß das Gemeinwohl „göttlicher" sei als das Wohl des einzelnen [1]; göttlicher ist jenes, weil es, wie Thomas diesen aristotelischen Ausdruck in augustinischer Weise deutet [2], „mehr zur Ähnlichkeit Gottes gehört" (dem göttlichen Gute näher kommt) als das Wohl oder Gut des einzelnen; denn Gott ist die Quelle aller Güter. Daraus erhellt zur Genüge, wie wenig Thomas geneigt ist, das Interesse des Ganzen ungebührlich zu schmälern.

Aber wird damit nicht schließlich doch das Individuum dem Staatsinteresse einfachhin geopfert? Dies ist keineswegs der Fall. Denn der Staat hat ja die Aufgabe, die Voraussetzungen zu schaffen, auf daß die einzelnen ihr höchstes individuelles Interesse verfolgen, ihr Heil wirken können. Gerade, damit der Staat diese seine Aufgabe zu erfüllen vermag, muß der einzelne bereit sein, die irdischen Güter einschließlich des Lebens, nur nicht eben die höchsten, seelischen Güter, Tugend und Ewigkeitsberuf, zum Opfer zu bringen, wenn es das Gemeinwohl erheischt. Gemeinwohl und Einzelwohl sind so unauflöslich verknüpft: ersteres bildet die Voraussetzung des andern, nur auf Grund und mit Hilfe des Gemeinwohles ist die Erreichung des individuellen Wohles und der letzten Einzelbestimmung denkbar; und gerade in deren Sicherung hat das Gemeinwohl und die ganze staatliche Gemeinschaft das vornehmste Ziel [3].

Wir dürfen so mit vollem Rechte die Staatslehre des hl. Thomas als einen groß angelegten, glücklichen Versuch bezeichnen, zwischen den beiden Extremen des Individualismus und Sozialismus in christlichem Sinne zu vermitteln. Es ist in der Tat so, wie Thomas annimmt: der Staat und der einzelne haben insofern denselben Zweck, als der Staat dem einzelnen die Erreichung seiner letzten Bestimmung ermöglichen soll; daß diese vorausbestimmte Harmonie besteht, zeigt sich darin, daß der einzelne, je mehr er sich persönlich vervollkommnet und so seinem individuellen Ziele sich nähert, zugleich ein um so brauchbareres Glied der Gemeinschaft wird; aber auch umgekehrt: der einzelne wird zur vollen und wahren Persönlichkeit nur, wenn er sich dem Ganzen, wofür er seiner natürlichen und ethischen Beschaffenheit nach bestimmt ist, eingliedert und unterordnet.

---

[1] Comm. in Eth. 1, 1; lectio 2g.

[2] Ebd.

[3] Vgl. II II 47, 10 ad 2; 51, 2 ad 2.

Die Lösung des hl. Thomas von Aquin, die alle Gesichtspunkte berücksichtigt und das Wahre der extremen Ansichten vereinigt, ist ein klassisches Beispiel, wie Antinomien in einer höheren Einheit auszugleichen sind. „Es ist der Fortschritt von der rein verstandesmäßigen Betrachtung des einzelnen zu der vernünftigen Erforschung der Gründe und Zusammenhänge der Weltordnung als eines Ganzen, daß wir die Antinomien in den Gedankenreihen nicht für ausschließende Widersprüche ansehen. Das Denken auf der niedrigen Stufe erkennt die Folgerichtigkeit darin, daß es das eine Glied der Antinomie schlechthin ausscheidet und nur das andere in den Kalkul hereinzieht. . . . Systeme, in schroffer Konsequenz verfolgt, sind leicht zu vernichten, aber um Besseres an ihre Stelle zu setzen, dazu ist eine höhere spekulative Kraft erforderlich, als sie dem bloßen verstandesmäßigen Denken eigen ist.“ [1] Gerade in der souveränen Beherrschung dieser spekulativen Kraft zeigt sich der fürstliche Geist des Scholastikers in seiner ganzen bewundernswerten Größe.

---

[1] F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg 1878) 6 f.

Ulrich Burchardi.

Ein Gedenkblatt zur Reformation in der Diözese Bamberg.

Von

Dr. P. **Ulrich Schmidt** O. F. M. in München.

Am 31. Oktober 1917 begehen die Protestanten die 400jährige Gedächtnisfeier jener kühnen Luthertat, die die Losreißung eines großen Teiles unseres deutschen Vaterlandes von der katholischen Mutterkirche einleitete. Einen bescheidenen Beitrag zur Geschichte der beginnenden Reformation, soweit es sich um die Diözese Bamberg handelt, soll vorliegender Artikel liefern.

Große soziale und religiöse Schäden hatten den revolutionären Bestrebungen Luthers auf religiösem Gebiete schon lange vorher mächtig Vorschub geleistet; kein Wunder, wenn der Wittenberger Reformator fast in jeder deutschen Diözese wenigstens einige begeisterte Anhänger und eifrige Verfechter seiner Lehre gefunden hatte. Auch in der Diözese Bamberg war durch den großen Sittenverfall aller Stände für Luthers Neuerung ein überaus günstiger Nährboden geschaffen worden. Wohl hatten ja mehrere Bischöfe dieser allgemeinen Sittenverderbnis eifrig entgegenzuarbeiten gesucht, aber das Beispiel anderer verschwenderischer und weltlich gesinnter Oberhirten, ihre Anhänglichkeit an Gegenpäpste, innere Empörungen und äußere Kriege machten all diese löblichen Bemühungen wirkungslos, während die benachbarten weltlichen Fürsten das Ihre taten, das Ansehen der katholischen Kirche allmählich zu untergraben und die Macht des Papsttums zu erschüttern, worin sie durch die zunehmenden Mißbräuche am römischen Hofe nicht wenig Unterstützung fanden. So gewann die lutherische Bewegung in der Diözese unter dem damaligen Fürstbischof Georg III. Schenck von Limpurg (1505—1522) leicht Eingang und vielfache Verbreitung [1]. Daß das Umsichgreifen der neuen Lehre, sogar in

[1] J. H. Jäck, Geschichte Bambergs von der Entstehung des Bistums im Jahre 1006 bis auf unsere Zeiten II (Bamberg 1809) 110 ff. 73.

der Hauptstadt der Diözese, Rom nicht lange verhehlt blieb, zeigt die Tatsache, daß der edle Papst Hadrian VI. an den Magistrat der Stadt Bamberg ein Breve vom 30. Novbr. 1522 sandte, in dem der Papst nachdrücklich vor der Verführung durch die Irrlehre warnte und den Druck und Verkauf giftiger Bücher verbot [1]. Doch das Schreiben hatte nicht den gewünschten Erfolg. Schon 1523 wird in der fürstbischöflichen Stadt Bamberg öffentlich auf der Kanzel Luthers Lehre unter großem Zulauf des Volkes gepredigt. Das Einschreiten des Magistrates gegen die Neuerung half nichts, zumal sie durch die Wirren und Schrecken des Bauernkrieges nur noch gefördert wurde [2].

Als Hauptförderer der Reformation in der Diözese erscheinen Johann Schwanhäuser, Kustos bei St. Gangolf, der Karmelit Euchar, der Domherr Jakob von Fluchs und der damalige Hofkaplan des Fürstbischofs, Ulrich Burchardi [3]. Mit welchem Rechte auch letzterer zu den eifrigsten Anhängern Luthers in der Diözese gezählt wird, das sollen die folgenden Untersuchungen über den Werdegang dieses Mannes in etwas ausweisen.

Über die Persönlichkeit von Ulrich Burchardi [4] fließen die historischen Quellen ziemlich spärlich. Schon das Geburtsjahr ist uns unbekannt. Doch läßt sich aus der Tatsache, daß er im Wintersemester 1500 an der Universität Leipzig von dem damaligen Rektor, Nikolaus Fabri von Grünberg, als Scholar immatrikuliert wurde [5], mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß er im zweitletzten Dezennium des 15. Jahrh. geboren sein muß, und zwar, wie der gleiche Matrikeleintrag besagt, in Waischenfeld [6], einem im Fränkischen Jura gelegenen Städtchen, das ehemals zum Kaiserlichen Hochstift Bamberg gehörte. Burchardis Eltern mögen wohl dem gutsituierten Mittelstande angehört haben; wenigstens legt diese Vermutung der Umstand nahe, daß der Sohn in der Lage war, die

[1] Fränkische Provinzial-Blätter 1802 (Baireuth) II Nr. 38, 795 ff.

[2] J. H. Jäck a. a. O. 152.

[3] Kirchenlexikon I [2] (Freiburg i. Br. 1886) Sp. 1921.

[4] In der ältesten Quelle, der „Matrikel der Universität Leipzig", heißt er Udalricus Borckhart de Weyßenfeldt. Aus den übrigen acht Variationen seines Schreibnamens habe ich die: Burchardi gewählt, weil er sich selbst in den drei von ihm herausgegebenen Schriften so unterzeichnet.

[5] G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig I (Leipzig 1895) 437, im Codex diplomaticus Saxoniae regiae, 2. Hauptteil, Bd. XVI.

[6] Auch für den Namen seines Geburtsortes finden sich in den Quellen neun verschiedene Schreibarten.

Kosten des langen Universitätsbesuches, die Immatrikulations- und verschiedenen Promotionsgebühren zu bestreiten. Als er im Jahre 1511 mit 9 anderen Kandidaten die Magisterwürde erlangte, heißt es im Matrikelbuch [1] sogar ausdrücklich: „Keiner von ihnen war arm, sondern ein jeder konnte zahlen, was er für das Examen und Diplom schuldete."

Von 1500 bis 1507 haben wir Ulrich Burchardi als Hörer an der Universität Leipzig zu suchen; denn 1507 begegnet uns sein Name zum zweiten Male in der Matrikel, und zwar als Bewerber um das Bakkalaureat bei der Artistenfakultät. Die Forderungen, welche man dabei an die wissenschaftlichen Kenntnisse des Kandidaten stellte, waren sehr bescheiden. Nach einem Universitätsstatut [2] vom Jahre 1417 sollten des Bakkalaureats für würdig erachtet werden alle die, welche „*pulcre intelligunt in grammatica, in parvis loycalibus et veteri arte, et competenter in aliis libris*", Anforderungen, die nach unseren jetzigen Verhältnissen auch dann noch sehr mäßig blieben, als 1476 durch ein eigenes Statut [3] die Prüfungsordnung für die Bakkalaureanden etwas verschärft wurde, weil durch die bisherige große Milde in den Examina die philosophische Fakultät etwas in Verruf gekommen war. In der Pfingstwoche 1507 wurde Burchardi nach Ablegung des vorgeschriebenen Examens der erste philosophische Grad, das Bakkalaureat, durch seinen Promotor, den Magister Leonard Mertz, erteilt [4]. Schon bei der Bewerbung um diese Würde hatte Burchardi den herkömmlichen [5] Eid abgelegt, nach Erlangung dieses Grades noch zwei Jahre in Leipzig zu bleiben, während dieser Zeit zu lesen, zu disputieren oder wenigstens eines Magisters Vorlesungen oder Übungen zu besuchen, ein Gelöbnis, das er um so gewissenhafter zu erfüllen hatte, falls er sich um einen höheren Grad in der Fakultät bewerben wollte. In dieser wissenschaftlichen Tätigkeit verlebte der Bakkalaureus Burchardi weitere vier Jahre in Leipzig, bis er dann am 29. Dezbr. 1511 unter dem Vizekanzler Magister Gregorius Breytkoph von Konitz aus der Hand seines promovierenden Magisters Georg von

---

[1] G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig II (Leipzig 1897) 468, im Codex diplomaticus Saxoniae regiae, 2. Hauptteil, Bd. XVII.

[2] Fr. Zarncke, Die Statutenbücher der Universität Leipzig aus den ersten 150 Jahren ihres Bestehens (Leipzig 1861) 314 Nr. 23.

[3] Fr. Zarncke, ebd. 416 ff.

[4] G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig II (Leipzig 1897) 429.

[5] Fr. Zarncke, Statutenbücher 307 Nr. 10.

Meiningen die Insignien eines Magisters erhielt [1]. Damit hatte er den höchsten wissenschaftlichen Grad erreicht, den die philosophische Fakultät zu verleihen hatte. Als Magister artium oder philosophiae hatte Burchardi statutengemäß [2] von jetzt ab zwei Jahre lang wenigstens drei Monate in jedem Semester einige zum Bakkalaureat oder Magisterium vorbereitende Vorlesungen zu halten. Schon nach Ablauf dieses Bienniums begegnet uns Burchardi in der Universitätsmatrikel im W. S. 1513 als Promotor zur Magisterwürde einem geistlichen Landsmann gegenüber und dann als Promotor von 4 Bakkalaureanden [3], ein Recht, das ein Magister der Philosophie erst ausüben durfte, wenn ihm bereits eine bestimmte Vorlesung (Ordinarium) übertragen und er somit actu regens geworden war [4]. Um das Jahr 1515 muß er dann auch noch Aufnahme in das Konsilium oder den Senat der philosophischen Fakultät erlangt haben; denn um diese Zeit unterzeichnet er mit 14 Kollegen eine Bittschrift an den Herzog Georg von Sachsen, in der dieser ersucht wird, einem Richard Crocus, damals Professor der griechischen Sprache an der Universität Leipzig, ein Stipendium von 100 Goldgulden zu gewähren, damit dieser tüchtige Mann, der bereits einen Ruf nach Böhmen erhalten habe, der Leipziger Alma Mater nicht verlorengehe und auch die christliche Religion selbst, bei der Bedeutung der griechischen Literatur für das Neue Testament, keine Einbuße erleide [5].

Im S. S. 1514 erscheint Burchardi unter den von den Magistern der Theologie und Philosophie aufgestellten Lectores deputati, eine Institution, welche die Universität Leipzig erst seit dem Jahre 1502 kannte. In diesem Jahre reformierte nämlich Herzog Georg die tief gesunkene Hochschule und traf für die Artistenfakultät unter anderem auch die Bestimmung, daß die ordentlichen Vorlesungen fortan unentgeltlich gehalten werden sollten, daß aber den mit diesen Vorlesungen beauftragten Magistern (Lectores deputati) ein nach dem Umfang der Vorlesung sich richtendes Honorar ausgeworfen werden sollte [6], das in der Höhe zwischen

[1] G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig (Leipzig 1897) 468.

[2] Fr. Zarncke, Statutenbücher 313 Nr. 8.

[3] G. Erler a. a. O. 488 ff.

[4] Fr. Zarncke, Statutenbücher 310 Nr. 8.

[5] Br. Stübel, Urkundenbuch der Universität Leipzig von 1409 bis 1555 (Leipzig 1879) 406 f., im Codex diplomaticus Saxoniae regiae. 2. Hauptteil, Bd. XI.

[6] Br. Stübel, Urkundenbuch der Universität Leipzig von 1409 bis 1555 (Leipzig 1879) 265.

5 und 40 fl. für den einzelnen Lector deputatus sich bewegend [1], zuerst vollständig (207 fl.) von der philosophischen Fakultät und seit 1504 teilweise aus den Zinsen einer bischöflichen Stiftung bestritten wurde [2]. Als solcher Lector deputatus nun hielt Burchardi von 1514 bis 1517 an der Universität die ihm zugewiesenen Vorlesungen, und zwar im S. S. und W. S. 1514 über Petrus Hispanus [3], S. S. 1515 über die vetus ars [4], W. S. 1515 über perihermenias et topicorum [5], S. S. und W. S. 1516 über nova logica [6], S. S. 1517 beschließt er einstweilen seine Lehrtätigkeit an der Leipziger Universität mit seiner Vorlesung über Petrus Hispanus [7]. 2 Magistri und 17 Bakkalaurei hatten zudem in den Jahren 1514 bis 1516 von Burchardi als Promotor die Insignien ihrer neuen Würde aus seiner Hand erhalten [8].

Wohl schon als Scholar, sicher aber als Bakkalaureus der Philosophie, hatte Burchardi an der Universität Leipzig auch theologische Vorlesungen gehört in der Absicht, sich einmal dem geistlichen Stande zu widmen. Die „*Signatura promotorum in theologia*“ [9] berichtet uns nämlich unter dem 17. April 1515, daß der „*venerabilis dns mgr. Udalricus Borckardi de Wesschenfeldt assumptus est ad legendum cursum in theologia*“. Aus diesem Eintrag ersehen wir, daß der Genannte während seines Leipziger

[1] G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig II (Leipzig 1897) 389.

[2] G. Erler, ebd. S. LXXIII.

[3] G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig II (Leipzig 1897) 493 498. — Petrus Hispanus ist der Schriftstellername für Papst Johann XXI. (1276—77), der mehrere philosophische Werke verfaßt hat, unter denen die Summulae logicales besonders wichtig sind, da sie lange in den Schulen gebraucht und oft kommentiert wurden. KL. VI [2] Sp. 1583 f.

[4] G. Erler, ebd. 501: Die vetus ars oder nach dem gebräuchlicheren Ausdruck die logica vetus ist die Logik, wie sie auf Grund der Isagoge Porphyrs, der aristotelischen Schriften: De interpretatione und De categoriis und der logischen Traktate des Boethius bis kurz vor der Mitte des zwölften Jahrhunderts doziert wurde. Die zweite Entwicklungsphase der mittelalterlichen Logik bildet die logica nova, welche auch die Kenntnis der beiden Analytika, der Topik und der Sophistici elenchi des Aristoteles, sowie des Traktates De sex principiis des Gilbertus Porretanus umfaßt. (Dr. Matthias Baumgartner, Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit [10] [Berlin 1915] 527 201 f.)

[5] G. Erler, ebd. 506. — Der Liber periermenias (περὶ ἑρμηνείας) in der Übersetzung des Boethius und der Liber topicorum in der Übertragung des Jakob von Venedig. Zwei Schriften des Stagiriten. Baumgartner a. a. O. 201.

[6] G. Erler, ebd. 513 516. [7] G. Erler, ebd. 520.

[8] G. Erler, ebd. 495 f. 499 f. 507 f. 512 f. [9] G. Erler, ebd. 22.

Aufenthaltes die Priesterweihe empfangen hatte, da er 1515 den geistlichen Ehrentitel venerabilis („erwirdig") führte, und daß er ferner im Besitze der genügenden theologischen Kenntnisse von seinem Landsmann Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt zum Bakkalaureus der Theologie promoviert wurde. Als Cursor oder Biblicus, wie der Inhaber des theologischen Bakkalaureats auch genannt wurde, hatte Burchardi zwei Jahre je 80 Kapitel und ebenso viele Lektiones in den ihm von der Fakultät zugewiesenen Büchern der Hl. Schrift *cursorie* zu lesen [1] und abgesehen von anderen Verpflichtungen namentlich die Vorlesungen der Magister seiner Fakultät fleißig zu hören [2].

So entfaltete Burchardi in den letzten zwei Jahren seines Leipziger Aufenthaltes eine rege wissenschaftliche Tätigkeit sowohl als Lehrer der Theologie wie Philosophie. Doch nicht nur mit dem Worte, auch mit der Feder diente er der Wissenschaft. Bereits im Jahre 1514 veröffentlichte er ein kleines, nur 13 Blätter umfassendes Schriftchen über die Musik unter dem Titel: „Hortulus Musices Practice omnibus divino Gregoriani concentus modulo se oblectaturis tam iucundus quam proficuus. Lipsi in edibus Melchiaris Lottheri." Das Titelblatt bringt ein für den Verfasser sehr schmeichelhaftes Dekastichon aus der Feder eines gewissen Joannes Langius, zweifellos identisch mit dem Leipziger Magister der Philosophie Joannes Langius Lembergius oder Lembergensis, der laut Matrikelbuch im Jahre 1513 zum Magister promoviert wurde [3] und im Sommer- und Wintersemester 1517 Vorlesungen über Poetik hielt. Geschrieben ist diese musikalische Abhandlung ausschließlich für die akademische Jugend in Leipzig, wie aus dem Dedikationsschreiben hervorgeht. Die Universitäten des 16. Jahrhunderts hatten im Anschluß an den mittelalterlichen Betrieb der sieben freien Künste auch die Musik als Lehrfach aufgenommen, wie z. B. Ingolstadt [4] und Wittenberg [5]. Auch in Leipzig war dies nach dem Wortlaut des Widmungsschreibens der Fall. An dieser Hochschule nun hatte Burchardi als „magister liberalium disciplinarum ac

[1] Fr. Zarncke, Statutenbücher 549 Nr. 4.

[2] Fr. Zarncke, ebd. 550 Nr. 6.

[3] G. Erler a. a. O. II 488 520 524.

[4] Dr. Adolf Sandberger, Beiträge zur Geschichte der bayerischen Hofkapelle unter Orlando di Lasso I (Leipzig 1894) 6.

[5] Dr. B. A. Wallner, Musikalische Denkmäler der Steinätzkunst des 16. und 17. Jahrh. etc. (München 1912) 23 222.

philosophiae", wie er sich selbst in der Einleitung seiner Schrift vorstellt, die schmerzliche Wahrnehmung machen müssen, daß die „Lipsica iuventus florentissima" trotz mühevollen Zeitaufwandes gerade in der Musikdisziplin wenig Erfolg zu verzeichnen habe, und als Hauptgrund dieses Mißerfolges führt er „die verschiedenartigen, zeitraubenden und wenig geordneten Anleitungen" zu dieser Disziplin an. Seine Stellung als Lehrer und nicht zuletzt sein großes Wohlwollen gegen die „Lipsica pubes amantissima" veranlaßt ihn, mit diesem Schriftchen an Stelle der weitschweifigen und ungeordneten Musikkommentare ein in gedrungener Kürze abgefaßtes Musikkompendium der studierenden Jugend in die Hand zu geben, wie er selbst sagt, allerdings nur ein Auszug aus größeren Werken über diese Kunst. Die Versprechungen, die der Verfasser dem fleißigen Besucher „dieses Musikgärtleins" am Schlusse seines Widmungsschreibens macht, sind sehr verlockend und zuversichtlich (A_{II}). Um seine Schüler und Leser für die Musik noch mehr zu begeistern, weist er dann in einem eigenen „Vorwort zur Empfehlung der Musik" hin auf die mythischen und historischen Berichte des Altertums über die Musik, auf ihre Bedeutung im menschlichen Leben und für die Religion (A_{II} b—A_{III}), alles Gedanken, wie sie sich häufig in den Vorworten zur praktischen Musik durch das ganze 16. Jahrhundert finden.

Burchardis Schrift ist nicht nur Chorallehre im eigentlichen Sinn des Wortes, wie man speziell aus dem Titel des Büchleins schließen möchte, sondern sie umfaßt auch die allgemeine Musiklehre ihrer Zeit, welche jedoch auf dem homophonen Gregorianischen Choral beruhte. Die Entwicklung der Mehrstimmigkeit und der modernen Tonalität und Harmonik führte im Laufe des 16. Jahrhunderts zu Widersprüchen und um die Wende desselben zu einer vollständigen Umgestaltung der Musikpraxis, die theoretisch aber erst später fixiert wurde. Inhaltlich behandelt vorliegendes Schriftchen in seinen Grundzügen den Begriff und die Einteilung der Musik (A_{III}), die Noten und ihre je nach den Schlüsseln verschiedene Bedeutung (A_{III} b—c), die Töne und ihre Eigentümlichkeiten (A_{III} c—e), die Kirchentonarten (A_{III} f—h), die regelmäßige Solmisation (A_{III} h—B_{III} b), Vermeidung des Tritonus; Einsetzung der Akzidentien und die Musica ficta (B_{III} b—c). Im ganz modernen Sinne ist dann in einem weiteren Abschnitt die Lehre von den Intervallen behandelt (B_{III} c—d). Den Schluß bilden Intonationen nach den verschiedenen Kirchentonarten, wo Verfasser als Beispiele

besonders das Magnifikat und Benediktus anführt, die in Hufnagelnoten, der gothischen Choralnotenschrift, gedruckt sind (B_{III} e—k). Wegen ihres kurzen, klaren und praktischen Inhalts scheint diese Musikabhandlung ziemlich Anklang gefunden zu haben; denn bis zum Jahre 1518 hatte sie schon 3 Auflagen erlebt, die alle in Leipzig selbst erschienen waren [1].

Als Magister der Philosophie und Bakkalaureus der Theologie war Burchardi seit dem Jahre 1515 nach unserem Empfinden voll und ganz in Anspruch genommen; um so mehr ist es zu verwundern, wenn er zu dieser vielseitigen Tätigkeit noch ein weiteres Amt übernehmen konnte, nämlich das eines Ablaßkommissärs. Am 15. März 1515 ereilte die alte, königliche Stadt Brüx in Böhmen ein furchtbares Brandunglück, in dem die Stadt zum großen Teil eingeäschert wurde, eine Heimsuchung, die wegen ihres Umfanges die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen weit über des Landes Grenzen auf sich zog. Der großen Not der durch den Brand obdachlos gewordenen Brüxer Bewohner suchten der damalige König Wladislaus und sein Nachfolger, König Ludwig von Böhmen und Ungarn, auf jede Weise abzuhelfen [2]. Bei der gewaltigen Feuersbrunst war auch die alte, schon 1273 urkundlich nachweisbare Stadtpfarrkirche derart beschädigt worden, daß ein vollständiger Neubau notwendig war. Da aber die verarmte Bürgerschaft von Brüx die Baukosten nicht aufbringen konnte, so blieb nichts anderes übrig, als nach der Sitte jener Zeit an die allgemeine Mildtätigkeit zu appellieren. Tatsächlich genehmigte auch schon am 25. Mai 1515 der am königl. Hof zu Preßburg gerade sich aufhaltende Kardinallegat Thomas eine allgemeine Sammlung für den Neubau der Brüxer Pfarrkirche. Noch wichtiger für das Gelingen des geplanten Werkes war, daß Papst Leo X. selbst am 25. Jan. 1516

---

[1] Vgl. Robert Eitner, Biographisch-Bibliographisches Quellen-Lexikon der Musiker und Musikgelehrten II (Leipzig 1900) 237, wo unsere Ausgabe zitiert ist. — R. Eitner, ebd. VI (Leipzig 1902) 225 nennt eine weitere Ausgabe: Lipsiae 1517. 4⁰. Ebenso Emil Bohn, Bibliographie der Musikdruckwerke bis 1700, welche . . . zu Breslau aufbewahrt werden (Berlin 1883) 3. — J. Nik. Forkel, Allgemeine Literatur der Musik (Leipzig 1792) 8 298 kennt eine Ausgabe von 1518, desgleichen: Miscellanea Musicae Biobibligraphica. 3. Jahrg. Heft 3/4 (Leipzig 1916) 52: Lipsiae, M. Lottherus, 1518. — Die musikwissenschaftlichen Aufschlüsse über das besprochene Schriftchen erhielt ich als Nichtfachmann von Frl. Dr. Bertha Antonie Wallner, der dafür an dieser Stelle der gebührende Dank ausgesprochen sein soll.

[2] Mitteilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen. 28. Jahrg. 1. Heft 17—20. 20. Jahrg. 3. Heft 223 f. 226.

von Florenz aus einen Gnadenbrief für das Jahr 1517 erließ, dem zufolge in Böhmen, Mähren, Schlesien und in der Lausitz ein Jubiläumsablaß verkündet wurde. Der Pfarrer von Brüx und seine Delegierten hatten vom Papste die Erlaubnis erhalten, in den einzelnen Kirchen des Ablaßgebietes Sammelbüchsen aufzustellen, und zwar so, daß über das Ergebnis der Sammlung strengste Kontrolle geführt wurde [1]. Bereits am 23. Dezbr. 1515 hatten in einem eigenen Schreiben der Bürgermeister, der Rat und die Ältesten der Stadt auf Grundlage der in Aussicht gestellten Ablaßbulle des Papstes „*den achtparn und erwirdigen magistrum Nikolaum Bußher* ihrer *pfarkirchen rector* als *commissarien ader befehlhaber deßelbigen jubil jars* und *den achparn und erwirdigen herrn Udalricum Burckhardi der freyhen Kunsten magistrum und der heyligen schrifft baccalaureum alß seynen in solichen gescheft volmechtigen nach inhalt bebstlicher briff vicecommissarium und befelhabern allen und itzlichen christglaubigen Beemischer reychs und landen Meren, Schleßien und Lusacien aynwonern*“ empfohlen, damit die Bewohner des Ablaßgebietes den Kommissär oder Vizekommissär gütig und freundlich aufnähmen und ihn auf jede Weise in der Förderung ihres „*guttigs christlichs werks*“ unterstützten [2]. Wie aus diesem Empfehlungsschreiben deutlich hervorgeht, hatten die Kommissäre alle größeren Ortschaften des ihnen zugewissenen Sammlungsgebietes zu bereisen, daselbst den päpstlichen Ablaß zu verkünden und die Opferkästen aufzustellen oder wie die gewöhnliche Bezeichnung dafür lautete, „die Gnaden aufzurichten“. Denjenigen, welche der Segnungen des Ablasses nach Erfüllung der vorgeschriebenen Bedingungen teilhaft werden wollten, händigten nun die Kommissäre die Ablaßbriefe ein, welche gerade damals soviel Ärgernis erregten. Der Kommissär und Vizekommissär hatten während ihres Aufenthaltes in Brüx freie Zehrung. Als Lohn des Vizekommissärs war für einen Monat die Summe von $6^1/_2$, 7 bis 10 fl. bestimmt, während der Kommissär eine bedeutend höhere Entschädigung erhielt [3]. Das Gesamtergebnis der Sammlung, die erst am Mittwoch nach Mariä Himmelfahrt 1519 abgeschlossen wurde, betrug nach Ausweis der noch vorhandenen Rechnungsbelege 14 673 fl. 34 kr., von denen

[1] Mitteilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen. 36. Jahrg. 3. Heft 361. 28. Jahrg. 1. Heft 21. Das Original des ungemein langen Gnadenbriefes des Papstes befindet sich im Stadtbuch von Brüx Nr. 453.

[2] Mitteilungen etc. 20. Jahrg. 3. Heft 224 f.

[3] Mitteilungen 28. Jahrg. 1. Heft 22 f. 36. Jahrg. 3. Heft 362.

die sog. pars tertia an die päpstliche Kurie abgeliefert werden mußte, wobei die Übermittlung des Betrages nach Rom das Geschäftshaus der Fugger in Augsburg besorgte, während mit der übrigen Summe die neue Pfarrkirche in Brüx gebaut wurde (1517 bis 1532)[1], die jetzt noch zu den Hauptsehenswürdigkeiten der Stadt Brüx gerechnet werden darf.

Wie lange Burchardi das Amt eines Vizekommissärs bei der Brüxer Sammlung innehatte, ist nicht bekannt. Vielleicht blieb er bis April 1518 auf diesem Posten; denn seit dieser Zeit wird auch ein „neuer Commissarius", aber ohne Namen, erwähnt, und als spätere Vizekommissäre kamen die Magister Egidius (Seuwitz), Erhardus, Johannes und Otto von Freyberg in Verwendung[2]. Noch wahrscheinlicher aber ist, daß Burchardi mit seinem Abschied von der Universität Leipzig, Oktbr. 1517, auch seine Tätigkeit als Vizekommissär aufgab. Daß er um diese Zeit Leipzig verlassen hat, erfahren wir einmal daraus, daß wenigstens in dem nächsten Jahrzehnt sein Name in der Universitätsmatrikel nicht mehr verzeichnet ist, dann aber auch direkt durch eine Aufzeichnung im Liber papireus, der zufolge die philosophische Fakultät zu Beginn des Wintersemesters 1517 eigens zusammenberufen wurde, um hier „vacante lectione Petri Hyspani per abicionem prioris lectoris" für das erledigte Ordinarium einen neuen lector deputatus aus der Reihe der Magister aufzustellen[3]. Da Burchardi noch im Sommersemester 1517 Vorlesungen über Petrus Hispanus gehalten hat[4], so kann an der Identität dieses hier erwähnten prior lector mit unserem Burchardi kein Zweifel bestehen.

Von Leipzig begab sich Burchardi in seine Heimatdiözese Bamberg und trat hier wohl Ende 1517, sicher aber anfangs des Jahres 1518 in den Dienst des damaligen Fürstbischofs Georg III. Schenck von Limpurg, der von 1505 bis 1522 den Stuhl des hl. Otto innehatte. Dieser machte ihn wohl in Anbetracht seiner gelehrten Bildung zu seinem Hofkaplan und räumte ihm auch in seinem Domkapitel den Platz eines Domvikars ein[5], gewiß in der Absicht, ihm einen angemessenen Lebensunterhalt zu bieten. Hof-

[1] Mitteilungen 28. Jahrg. 1. Heft 24.

[2] Mitteilungen 28. Jahrg. 1. Heft 22 f.

[3] G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig II (Leipzig 1897) 526.

[4] G. Erler, ebd. 520.

[5] Fr. Wachter, General-Personal-Schematismus der Erzdiözese Bamberg 1007—1907 (Bamberg 1908) 68 Nr. 1277.

prediger ist Burchardi nicht gewesen, wie Jöcher[1] und Panzer[2] behaupten; er selbst nennt sich ja im Vorwort zu seiner bekanntesten Schrift[3] nur Hofkaplan. Als Hofkaplan oblagen ihm in erster Linie die gottesdienstlichen Funktionen in der fürstbischöflichen Hauskapelle, eventuell auch die Dienste eines Zeremoniars und Sekretärs, desgleichen hatte er seinen Herrn auf seinen Reisen zu begleiten und ihm auch sonst zu seinen persönlichen Diensten zu sein, was leicht die Tatsache erklärt, daß gerade zur Zeit des bischöflichen Reichsfürstentums die Hofkapläne bisweilen zu großer kirchlicher und politischer Bedeutung gelangten[4]. Von Burchardis Tätigkeit als Hofkaplan erfahren wir nur Weniges und ziemlich Belangloses, so z. B. den Einkauf von Büchern für die fürstbischöfliche Bibliothek oder von kirchlichen Geräten in die Hofkapelle[5]. Im Jahre 1521 begleitete er seinen fürstbischöflichen Herrn auf einer Reise, die Georg III. mit einem großen Gefolge, bestehend aus 28 Personen, vom 5. Aug. bis 28. Novbr. nach Kärnten machte, um sich hier in eigener Person von dem Zustande seiner Herrschaften in Kärnten und deren Bewohner zu überzeugen[6]. Burchardi muß sich in diesem zahlreichen und ziemlich bunten Reisegefolge als guten Gesellschafter hervorgetan haben; denn aus einem Brief von Veit Werler, den dieser an seinen Freund Friedrich Nausea, Burchardis berühmtesten Landsmann, aus Villach schrieb, entnehmen wir, daß der Hofkaplan des Fürstbischofs ein sehr witziger Kopf gewesen und durch seinen schlagenden Witz und trefflichen Humor dem Schreiber des Briefes und wohl auch der übrigen Gesellschaft viel Stoff zum Lachen gegeben habe[7]. Das ist übrigens die einzige Quellennotiz, die ein Streiflicht auf den Charakter dieses Mannes fallen läßt.

---

[1] Ch. G. Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexikon I (Leipzig 1750) Sp. 490.

[2] Panzer, Annales typogr. 7, 682.

[3] Dialogismus de Fide Christiana etc. (s. l. et a) 1 Bl. b: V. Burchardi *Reverendissimi a sacris.* — In den Miscell. Epist. ad Fr. Nauseam libri X (Basileae 1550) 11 wird er als *sacrificulus* bezeichnet.

[4] M. Buchberger, Kirchliches Handlexikon I (München 1907) Sp. 1994.

[5] Fürstbischöfliche Kammerrechnung im Kgl. Kreisarchiv Bamberg. Vgl. K. Schottenloher, Die Büchertätigkeit Georg Erlingers in Bamberg von 1522 bis 1541 (Leipzig 1907) 35 f. A. 3.

[6] Cr. von Jaksch, Die Reise des Bischofes Georg III. von Bamberg nach Kärnten 1521 August 5 bis November 28 (Carinthia I Heft 2—6 [1905] 95. Jahrg. Nr. 2, 52).

[7] Epistolarum Miscellanearum ad Fridericum Nauseam Blancicampianum Episc. Viennensem etc. libri X (Basileae 1550) 11.

Nur noch eine kurze Lebensfrist war dem Fürstbischof nach seiner Rückkehr in seine Diözese vergönnt; denn schon am 31. Mai 1522 starb er auf der Altenburg, erst 52 Jahre alt, ohne die Bischofsweihe empfangen zu haben [1]. Wieviel auf sein Schuldkonto zu setzen ist, daß unter seiner Regierung die Reformation Eingang gefunden und sich hier auch ziemlich ausgebreitet hat, das ist wohl schwer zu bestimmen. Sicher fehlte es ihm und noch mehr seinem Kapitel von Anfang an der Neuerung gegenüber an der nötigen Klarheit und Entschiedenheit [2], und Erhard [3] urteilt wohl nicht zu scharf, wenn er sagt, daß die weltlichen Interessen des Fürstbischofs ihn zu einem schlechten Wächter seiner Diözese machten. Anderseits mag aber auch sein lässiges Verhalten gegen die neue Lehre darin eine Entschuldigung finden, daß der geistreiche Fürstbischof mit vielen anderen seiner Zeitgenossen die nicht zu leugnenden, zahlreichen Gebrechen der Kirche mißbilligte und daher auch Luthers Kritik an den kirchlichen Übelständen in manchen Punkten beigestimmt haben mag. Außerdem hatte sich zu seinen Zeiten die Scheidung der Geister noch nicht vollzogen, so daß immer noch die Hoffnung bestand, jene wiederum zurückzuführen, die sich eben erst von der alten Kirche getrennt hatten [4]. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, wenn die neue Lehre in der nächsten Umgebung des Bischofs, im Domkapitel, in der Stadt wie auf dem Lande Eingang und Verbreitung fand. Als offener Anhänger Luthers aus der nächsten Umgebung des Fürstbischofs kommt in erster Linie sein eigener Hofkaplan in Betracht. Was und wer Burchardi für den Wittenberger Reformator gewonnen hat, läßt sich nicht sagen. Sicher dürfte nur sein, daß er sehr früh zu der neuen Lehre hinneigte; denn eine Quelle berichtet uns, daß der Hofkaplan Burchardi mit dem Stiftskaplan Christoph von Sand, dem Vikar Konrad Zertlein, dem Stiftsherrn Dr. Lorenz Behaim bereits Ende 1518 Ulrich von Hutten „öffentlich ihre Vorliebe für die neue Lehre bewiesen“ [5]. Diese Vorliebe für die Neuerung mag bei Burchardi noch genährt worden sein durch den

---

[1] Johann Looshorn, Die Geschichte des Bistums Bamberg IV (Bamberg 1900) 541 f. [2] J. Looshorn a. a. O. 552.

[3] Otto Erhard, Die Reformation der Kirche in Bamberg unter Bischof Weigand 1522—1556 (Erlangen 1898) 8.

[4] Anton Chroust, Chroniken der Stadt Bamberg, 2. Hälfte (Leipzig 1910) S. XXVI.

[5] H. J. Jäck, Bambergische Jahrbücher vom Jahre 741—1829 (1829) 229.

ständigen Umgang mit Gleichgesinnten am fürstbischöflichen Hofe selbst, sowie durch die Lektüre von lutherischen Schriften, die sich in der Bibliothek seines Herrn befanden; denn laut Eintrag in die Kammerrechnung [1] vom Jahre 1522 kaufte der Hofkaplan auf „Befehl seines gnädigen Herrn (Georgs III.) Opera Lutheri vnnd Erasmi Rotherodam vnnd andere Trektetlein".

Burchardis offene Anhängerschaft an Luther war trotzdem für den Hofkaplan kein Hindernis, auch unter dem Nachfolger Georgs III., dem Bischof Weigand von Redwitz (1522—1556), seine bisherige Stellung beibehalten zu können, der beste Beweis dafür, daß auch der neue Fürstbischof gerade wie sein Vorgänger absolut kein Eiferer gegen die neue Lehre und ihre Anhänger war. Denn sonst wäre es nicht möglich gewesen, daß ein Fürstbischof noch jahrelang Männer in seiner nächsten Umgebung behalten konnte, die aus ihrer lutherischen Gesinnung absolut kein Hehl machten, wie neben dem Hofkaplan sein Rat und Kanzleramtsverweser Hieronymus Cammermeister, oder daß er den Bamberger Buchdrucker Georg Erlinger, selbst einen begeisterten Anhänger Luthers, der die agitatorischen Predigten von Johannes Schwanhäuser und andere reformatorische Schriften druckte, nach wie vor mit seinen reichen Aufträgen erfreute [2]. Erst im Jahre 1527 schritt der Fürstbischof gegen seinen Hofkaplan ein, und zwar nur auf Antreiben des Domkapitels. Den letzten Ausschlag zu diesem so lang verzögerten Vorgehen des Fürstbischofs oder richtiger seines Domkapitels gegen den Hofkaplan gab wohl eine Schrift Burchardis, die 1527 bereits zum dritten Male in deutscher Übersetzung erschienen war und wegen ihres verfänglichen Inhaltes das Auge der wachsamen geistlichen Obrigkeit auf sich gezogen zu haben scheint, so daß das Domkapitel endlich einen Strafantrag gegen den Verfasser stellte. Im Kapitelbuch heißt es nämlich unter dem 1. März 1527: „Das mein gnediger Herr (Bischof Weigand) Maister Vlrich seiner Gnaden Cappelann, wo er von seinem Furnemen nit wollt absteen, gefengklichen lasse annemen, ist seinem fürstlichen Gnaden heimgestellt." [3] Daß aber der Grund dieses Einschreitens gegen den Hofkaplan gerade das offene Sympathisieren mit Luthers

[1] Vgl. K. Schottenloher a. a. O. 35 f. A. 3.

[2] A. Chroust, Chroniken der Stadt Bamberg, 2. Hälfte (Leipzig 1910) S. XXVII XXXV. K. Schottenloher a. a. O. 36 f.

[3] Rezeßbuch des Bamberger Domkapitels im Kgl. Kreisarchiv Bamberg III Bl. 413b.

Lehre war, geht auch deutlich aus den Verhandlungsgegenständen dieser Kapitelsitzung hervor, wo das Domkapitel an den Fürstbischof mit der Bitte herantrat, daß er ,,der Priester halben im Stiefft, die lutterisch wernt", auch Einsehen hätte, ,,damit der Prediger halbenn auch nit Mangell werde" [1].

Die lateinische Originalausgabe von Burchardis obenerwähnter Schrift, die zweifellos einen Hauptanklagegrund gegen den Hofkaplan abgab, erschien zum ersten Male im Jahre 1523 unter dem Titel: ,,Dialogismus de fide christiana, in quo illud propheticum et apostolicum, sola scilicet fide constare iustificationem perspicitur, qualiter quoque fides eadem acquiratur, ac demum fidem habens a non habente discernatur (4^0 6 Bl.)". Wie aus dem Dedikationsschreiben, datiert vom 13. April 1523, zu ersehen, hat der Verfasser seine kleine Schrift dem Bischof Weigand von Bamberg gewidmet, dessen fürstliches Wappen auch unter dem der Diözese auf dem Titelblatt angebracht ist. Das allgemeine Schwanken der Geister um die Unentschiedenheit, auf welche Seite sie sich in diesem Wirrwarr der religiösen Ideen stellen sollten, veranlaßt den Verfasser in seinem Widmungsschreiben, sich an die autoritative Stelle in der Diözese zu wenden, damit diese als die berufenste Instanz festlege, was der lebendige und richtig verstandene Glaube wäre, der den Gläubigen verkündet werden solle und dürfe und den ein jeder Christ zur Erlangung seines ewigen Heiles bekennen müsse. Um sozusagen auch den Bischof in dieser Aufgabe etwas zu unterstützen, hat der Autor selbst aus der Hl. Schrift alles zusammengetragen, was vom Glauben geschrieben stehe, damit so ein jeder leicht in der Lage wäre zu erkennen, was er vom Glauben halten oder lassen solle (A_{II}). Nach seiner Anschauung ist aber die Hauptursache dieser allgemeinen Unsicherheit in Glaubenssachen, die sich nicht nur bei den Laien, sondern auch bei den führenden Geistern vorfinde, daß ein jeder die Hl. Schrift nach seinem Belieben auslege (A b). Diese Widmung an den Fürstbischof muß uns jedoch etwas eigentümlich berühren, wenn es wahr ist, was Wachter [2] auf Grund von alten, urkundlichen Notizen über Burchardi berichtet, daß nämlich dieses Schriftchen ,,ohne Wissen und Willen des Fürstbischofes", also auch unter Mißbrauch seines Wappens veröffentlicht worden sei. In einem fesselnd geschriebenen Dialog

[1] Rezeßbuch a. a. O. Vgl. K. Schottenloher a. a. O. 35.

[2] Fr. Wachter, General-Personal-Schematismus 68.

zwischen dem Credulus und Didymus legt nun der Verfasser seine Anschauungen über das Wesen und den Inhalt des rechten Glaubens dar, um dann noch am Schlusse ausführlich die Beziehung der guten Werke zum Glauben und zur Rechtfertigung zu erörtern. Bei der Definition des Glaubens, wie er ihn auffaßt, geht er vom Gegenteil aus, indem er jenen den Glauben überhaupt abspricht, welche sich rühmen, im Besitz des wahren Glaubens zu sein, ohne sich an Gottes Gebote zu halten und die Sünde zu meiden (A_{III} bis A_{III} b). Der Glaube ist nach ihm vielmehr einerseits die Erkenntnis des historischen Christus, anderseits aber das Vertrauen auf die göttliche, in Christus verheißene Barmherzigkeit (A_{III} b). Die unzertrennlichen Begleiter dieses Glaubens aber müssen sein die Hoffnung und die wirkende Liebe (A_{IIII}). Wer einen solchen Glauben sein eigen nennt, kann nicht sündigen (A_{IIII}). Das nun, worin der Gläubige sich vom Nichtgläubigen unterscheidet, sind die Früchte des Evangeliums, wie sie 2 Petrus 1, 5—8 angeführt sind (A_{IIII} b—c). So stellt sich der wahre und lebendige Glaube dar als jenes wirksame und glühende Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, das nicht müßig sein kann, sondern immer gute Früchte (Werke) hervorbringt (A_{IIII} d). Der Grund dafür, daß man dem Glauben allein, nicht aber der Liebe die Rechtfertigung zuschreibe, sei der, weil wir allein durch Gottes Barmherzigkeit gerechtfertigt würden, und gerade in der Erkenntnis dieser göttlichen Erbarmung bestehe das Wesen des wahren Glaubens (A_{IIII} c—d). Wenn so viele Stellen der Hl. Schrift gegen die Rechtfertigung allein durch den Glauben zu sprechen scheinen und auch den guten Werken und Verdiensten des Menschen eine Rechtfertigung zuschreiben, „so muß das vom ganzen Werke aufgefaßt werden, das ist von der inneren Gesinnung und von der äußeren Frucht dieser Gesinnung", so daß also aus einer guten Gesinnung ohne weiteres auch das Werk gut ist und umgekehrt. Solche aus guter Gesinnung und lebendigem Glauben hervorgehenden Werke aber machen einen jeden gerecht (A_{IIII} e).

Das sind im kurzen die Grundgedanken, die in dieser kleinen Schrift unter Zuhilfenahme zahlreicher Schriftstellen behandelt werden. Ein mehr oder minder starker Anklang an die Solafideslehre und den Fiduzialglauben läßt sich darin auch bei mildester Beurteilung nicht ganz in Abrede stellen. Zugegeben muß allerdings werden, daß der Verfasser die Notwendigkeit der guten Werke betont, aber nur als die unentbehrlichsten, sich von selbst notwendig ergebenden Früchte der Rechtfertigung. Doch als solche.

welche die Rechtfertigung des Menschen vorbereiten oder gar den Himmel verdienen, kennt Burchardi in seinen Ausführungen die guten Werke nicht. Bei der großen Bedeutung, welche gerade diese Frage zu Beginn der Reformation spielte, wäre ein klares und entschiedenes Eintreten für die katholische Lehre doppelt seine Pflicht gewesen, während er durch seine Unentschiedenheit, seine Unklarheit und bedenkliche Zweideutigkeit dem Gegner in die Hände arbeitete. Schon von diesem Standpunkte aus, abgesehen von dem ständigen Verwechseln des lebendigen und toten resp. wahren Glaubens, muß diese Schrift wenigstens für die damalige Zeit als bedenklich und gefährlich bezeichnet werden, so daß es leicht erklärlich ist, wenn sie — allerdings erst 4 Jahre nach ihrem Erscheinen — von der Universität Ingolstadt verworfen wurde[1]. Bischof Weigand von Bamberg ließ sich nämlich von der theologischen Fakultät dieser Hochschule ein Gutachten über dieses Buch geben, das am 6. März 1517 erstattet wurde und auch Burchardi tatsächlich eine Reihe von Irrtümern vorwarf[2]. Daß die Schrift lutherisch gedeutet werden konnte, zeigt außerdem am besten noch die Tatsache, daß die Lutheraner sich angelegentlich um dieses Schriftchen annahmen und für eine mehrfache Übersetzung und Verbreitung derselben Sorge trugen. Stark übertrieben scheint mir jedoch in dieser Beziehung Hellers[3] Urteil, wenn er von diesem seltenen Büchlein sagt, daß es „ganz mit neuen Grundsätzen angefüllt wäre".

Die erste Übersetzung von Burchardis Dialogismus stammt aus dem Jahre 1525 und führt den Titel: „Ain schöner lustiger Dialogus, von dem rechten waren glauben, in wölchem das ewig wort Gottes klärlich erkandt vnd gehandelt wirt on alle ergernuß / yetlichen Christglaubigen nützlich zu leesen. Durch Vlrich Burckhart des Bischoffs zu Bamberg Capellan newlich beschriben. MDXXV (4° 8 Bl.)". Der Übersetzer nennt sich Johannes Kreß Neophites. Da aus seinem Vorwort hervorgeht, daß er selbst im Dienste des Bischofs von Bamberg stand, so dürfte dieser mit Johann Crusius

---

[1] Wachter a. a. O. 68.

[2] Diese und einige andere wertvolle Mitteilungen ließ mir noch in letzter Stunde vor Absendung dieses Artikels Herr Universitätsprofessor Dr. Greving auf Grund der von ihm aufgefundenen Prozeßakten Burchardis in gütigster und dankenswerter Weise zukommen.

[3] J. Heller, Reformationsgeschichte des ehemaligen Bisthums Bamberg, Heft 1—3 (Bamberg 1825) 95.

identisch sein, welcher später als Anhänger der neuen Lehre durch den Bischof Weigand des Landes verwiesen wurde [1]. Der Herausgeber erklärt in seinem Vorwort, daß er dieses „Margarithlein auß dem mist der lateyn inn der Christen gemayn sprach tranßferiert habe von nutz wegen vnd bessers glaubens" (A b). Zur praktischeren Benützung ist diese deutsche Ausgabe im Gegensatz zum Original in 9 Abschnitte mit kurzer Inhaltsangabe als Überschrift abgeteilt. Daß es zudem dem Übersetzer darum zu tun war, mit dieser Schrift Propaganda für die neue Lehre zu machen, ergibt sich aus dem deutlichen Bestreben, in dem deutschen Text die lutherische Lehre klarer zum Ausdruck zu bringen, so z. B. an einigen Stellen, wo vom Glauben die Rede ist, durch eigenmächtiges Hinzufügen des Wörtchens „allain" (A_{III} c; B_{III}; B_{II} b als Überschrift). Im gleichen Jahre erschien noch eine zweite Übersetzung des Dialogismus. Es läßt sich nicht feststellen, wer diese Übertragung [2] besorgt hat, doch spricht der ganze Tenor der ziemlich wortgetreuen Übersetzung, abgesehen von kleinen Einschiebseln und dem beigefügten Schlußsatz, ohne Zweifel dafür, daß auch diese Ausgabe von einem Anhänger Luthers stammt. Ein Vorwort fehlt; dafür aber führt diese Übersetzung den in der Darstellung inhaltlich gleichen, in der Stilisierung aber etwas steiferen Holzschnitt, wie die dritte deutsche Ausgabe, die im Jahre 1527 von Georg Erlinger in Bamberg gedruckt wurde. Sie hat für uns eine größere Bedeutung als die beiden vorausgehenden Übertragungen, weil sie dem Wortlaut des Titels [3] zufolge „durch Magistrum Vlrichum Burchardi in latein zusamen getragen vnnd zu nutz allen gemeynenn Christglaubigen newlich verteiitscht" wurde. Der Titelholzschnitt stellt den „glaubiger" und „zweyfler" nebst einen diese beiden aufmerksam betrachtenden Schreiber vor. Unter der bildlichen Darstellung stehen die Worte: „Ließ zuvor darnach vrteyll." Dieses Exemplar dürfte das einzige noch vorhandene sein, da eine Umfrage des Auskunftbureaus der deutschen Bibliotheken wenigstens kein weiteres zutage

---

[1] Fränkische Provinzialblätter II 1802 (Baireuth) Nr. 38, 799 f.

[2] Der Titel dieser Ausgabe ist die genaue deutsche Übersetzung des lateinischen Originals: Ain Dialogus oder Gesprech von dem Christlichen Glauben usw.

[3] Der ganze Titel lautet: „Ein schöner Dialogus vnd lustig Gesprech von dem Christlichen Glauben / in welchem die Prophetisch vnnd Apostolisch innhaltung des Glaubens verstanden wirt / Nemlich / wie der Glaub rechtfertigt / vñ wie ein solcher glaub erlangt / Auch wie der so glauben hat / von dem der sein nit hat / erkannt soll werden / durch Magistrum etc."

gefördert hat. Dadurch wird die Vermutung gerechtfertigt, daß diese Schrift bald nach der Drucklegung eingezogen wurde [1]. Unter Weglassung des Dedikationsschreibens an den Fürstbischof erklärt der Verfasser im Vorwort, das mit M. V. B. unterzeichnet ist, unter anderem, daß er „durch bittlich ersuchung irer vilen" seinen lateinischen Dialog verteutscht habe aus Liebe zu seinem Nächsten und zu Nutz für einen jeden, der „rechte erkentnus des Glaubens begert zu wissen, nicht von wegen newr mehre (so ytz fast gewonheit ist)". Nach dem Vorbild der deutschen Ausgabe von 1525 hat der Herausgeber seine Abhandlung zum besseren Verständnis in 7 Abschnitte geteilt und in Form von Überschriften mit Inhaltsangaben versehen, die abgesehen von den drei ersten mit denen der ersten deutschen Ausgabe genau übereinstimmen. Ein Vergleich mit dem lateinischen Original zeigt eine ziemlich wortgetreue Wiedergabe nur mit dem Unterschiede, daß die verfänglichen Stellen in der Übersetzung sogar eine gewisse Abschwächung erfahren haben, namentlich durch Weglassung des Wörtchens „allein", wo der Urtext immer von der Rechtfertigung durch die sola fides spricht, oder diesen Gedanken im ganzen Zusammenhang nahelegt, so A_{III}, B_{II}, B_{II} b etc. Trotzdem glaubte die kirchliche Obrigkeit, gestützt auf das bereits erwähnte, verurteilende Gutachten der Ingolstädter Universität, in der weiteren Verbreitung dieser verfänglichen Schrift auch unter dem gewöhnlichen Volke eine Handhabe gefunden zu haben, um endlich gegen Burchardi einzuschreiten.

Daß tatsächlich nach all dem Gesagten der Fürstbischof genügend Grund hatte, dem Drängen seines Domkapitels vielleicht auch mit schwerem Herzen nachzugeben und gegen seinen eigenen Hofkaplan wegen der offenen oder doch versteckten Anhängerschaft Luthers vorzugehen, darüber dürfte wohl kein Zweifel bestehen. So ereilte schließlich auch Burchardi das Los, das schon andere Geistliche der Bamberger Diözese vor ihm getroffen hatte, die wegen ihres Übertritts zu Luther und wegen der eifrigen Verteidigung und Verbreitung seiner Lehre das Land verlassen mußten [2]. Die erste Strafe, die über Burchardi verhängt wurde, bestand natürlich in der Entfernung von seinem bisherigen Posten als Hofkaplan. Sein Nachfolger wurde der damalige Bamberger Domvikar Nikolaus Gabler, der aber schon 1528 als Unterpfarrer nach Kulmbach be-

---

[1] K. Schottenloher a. a. O. 118.

[2] Fränkische Provinzial-Blätter a. a. O. 799—803.

rufen wurde, jedoch hier keine Zulassung fand [1]. Sogar zu einer zweijährigen Kerkerhaft wurde Burchardi verurteilt [2]. Es scheint aber fast, daß er sich der Abbüßung dieser schweren Strafe durch Flucht aus der Diözese einstweilen entzogen hat; denn schon unter dem 13. März 1527 findet sich Burchardis Name wiederum in der Matrikel der Universität Leipzig, und zwar wird hier, was uns in Anbetracht der ganzen Sachlage etwas eigenartig und rätselhaft anmutet, berichtet, daß der lutherisch gesinnte, von seinem Bischof verurteilte „*venerabilis dominus magister Udalricus Burcardi ex Weischenfelt assumptus est ad legendas sententias*" [3], und das an einer damals noch katholischen Universität. Als Sententiarius, wie sein offizieller Titel nun lautete, hatte Burchardi mit seiner neuen Würde in der Theologie die eidliche Verpflichtung übernommen, in den nächsten zwei Jahren die 4 Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus, des wichtigsten dogmatischen Lehrbuches im Mittelalter, bei seinen Vorlesungen zu behandeln, ferner zu disputieren, zu predigen und die Lektionen der Magister weiter zu hören [4].

Burchardis Lehrtätigkeit fand jedoch allzubald eine tragische Unterbrechung; denn wahrscheinlich noch im gleichen Jahre, sicher aber zu Beginn des Jahres 1528 mußte er die über ihn verhängte Kerkerhaft antreten. Wir erfahren diese Tatsache von Burchardi selbst, da er am 6. März 1529 schreibt, er sei bereits „ultra annum" im Gefängnis. Um sich Befreiung aus seinem Kerker zu erwirken, reichte nun Burchardi eine Revocatio an seine kirchlichen Vorgesetzten ein, die aber nicht als genügend befunden wurde. Daraufhin bat er die theologische Fakultät der Universität Ingolstadt, sie möge ihm eine Formel für den Widerruf vorlegen. Eck tat das auch im Namen der Fakultät am 6. April 1529 [5]. Noch lange mag der innere Kampf Burchardis gewährt haben, bis er sich zu dem von ihm verlangten Widerruf entschließen konnte; denn erst am 12. Febr. 1530 schwur Burchardi seinem kirchlichen Obern in Bamberg Urfehde und versprach damit „fortan als frommer Priester nach den Gesetzen der heiligen Kirche zu leben und ohne eigene Approbation durch den Ordinarius nirgends zu predigen oder die divina zu administrieren" [6]. Durch diesen männlichen

[1] H. J. Jäck, Bambergische Jahrbücher vom Jahre 749—1821 (1829) 244. Fr. Wachter a. a. O. 143 Nr. 2882. [2] Fr. Wachter, ebd. 68.

[3] G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig II (Leipzig 1897) 27 f.

[4] Zarncke, Statutenbücher 551 Nr. 9.

[5] So nach den mir von Prof. Greving zugegangenen Mitteilungen.

[6] Fr. Wachter a. a. O. 68.

Schritt hatte er, vielleicht erst nach schweren inneren Kämpfen, nun wieder vollen Anschluß an seine Kirche gefunden, der er durch sein Eintreten für die neue Lehre jahrelang untreu geworden war. Was er aber einst durch Wort und Schrift gegen sie gefehlt haben mochte, das konnte er nun wieder gutmachen in seiner Eigenschaft als öffentlicher Lehrer der Theologie an der Universität Leipzig. Ein Jahr nach seiner Aussöhnung mit der Kirche bewarb sich der Sententiarius Burchardi auch um den zweiten Grad in der Theologie, die Licentia, auf den er sich besonders durch das eifrige Studium der Doctores Ecclesiae, den Besuch der Vorlesungen und Disputationen der Magister vorzubereiten hatte [1]. Am 10. Oktbr. 1531 wurde er von seinem Landsmann Dr. Ochsenfahrt zum Lizenziaten promoviert [2], indem dieser seinem Kandidaten feierlich die Lizenz erteilte, wie es genauer hieß: „*licentiam incipiendi in theologia et magisterium in ea capiendi et demum actus in theologia pertinentes faciendi*" [3]. Mit der Licentia hatte also Burchardi die Erlaubnis erhalten, sich gegen Erfüllung bestimmter Verpflichtungen die Würde und das Recht eines Magisters oder Doktors der Theologie verleihen zu lassen [4]. Ob Burchardi sich diese höchste Würde der Theologie hat erteilen lassen, darüber finden sich keine Belege mehr, wie denn mit dem 10. Oktbr. 1531 überhaupt alle historischen Quellen über Burchardi schweigen, so daß wir über die weiteren Schicksale dieses Mannes nicht mehr unterrichtet sind.

Ob Burchardi für die Einführung der Reformation in der ehemaligen Diözese Bamberg die Bedeutung zukommt, die man ihm auf katholischer wie akatholischer Seite bisher zugewiesen hat, dürfte mehr als zweifelhaft sein. Es ist zu erwarten, daß uns eine Dissertationsschrift, die bereits über diesen Mann unter Beiziehung der von Prof. Greving aufgefundenen Prozeßakten in Sachen Burchardis in Aussicht gestellt ist, auch in dieser Frage noch größere Klarheit verschafft. Gleichwohl wird aber auch hierin für die Diözese Bamberg gelten, was überall als Regel festgehalten werden muß, daß eben die Hauptursache für die schnelle und weite Ausbreitung der Reformation in den sozialen und religiösen Verhältnissen der damaligen Zeit, in Bamberg allerdings nicht in letzter Linie auch in dem Leben und Beispiel seiner Fürstbischöfe und ihres Domkapitels zu suchen ist.

---

[1] Zarncke, Statutenbücher 553 Nr. 14.
[2] G. Erler a. a. O. II 28.
[3] Zarncke, Statutenbücher 553 Nr. 16.
[4] Zarncke, ebd. Nr. 17 u. 18.

Kirchengeschichte und neutestamentliche Exegese.

Von

Univ.-Prof. Dr. **Joseph Sickenberger** in Breslau.

1. Die Grenzen der einzelnen theologischen Disziplinen sind nicht immer haarscharf zu ziehen. Es gibt Materien, die zwei Fächern angehören, so daß die Kreise der betreffenden Wissensgebiete sich hier schneiden. Das gilt besonders von der Geschichte des ersten christlichen Jahrhunderts. Jeder Kirchenhistoriker wird die entscheidenden Ereignisse dieser Periode darzustellen haben. Ihre Erforschung muß sich aber fast ausschließlich auf das Material stützen, das die in dieser Zeit entstandenen Schriften des Neuen Testamentes liefern, mit anderen Worten: der Kirchenhistoriker muß dann Exeget werden. Umgekehrt darf der Exeget des Neuen Testaments sich nicht mit der rein literarischen Aufgabe begnügen, den Sinn der einzelnen Schriftstellen festzustellen — obwohl der Name Exegese das nahe legt —, sondern er muß auch Zusammenhänge herstellen und Zusammenfassungen bieten, er wird also auch zum Historiker des Urchristentums, der das apostolische Zeitalter in seiner äußeren und inneren Entwicklung erforscht und darstellt. Der Kirchenhistoriker wird das auch nicht als Eingriff betrachten können, da es ihm ja praktisch ohnehin kaum mehr möglich ist, das große Forschungsgebiet des neutestamentlichen Schrifttums mit der fast unabsehbaren Literatur darüber in wirklich fachmännischer Weise zu beherrschen. Dringen ja auch innerhalb der Kirchengeschichte berufene Fachleute darauf, daß von ihnen nichtmehr Aufgaben übernommen werden müssen, die die Kraft eines einzelnen übersteigen. So erklärt Heinrich Schrörs: „Die Kirchengeschichte in dem dargelegten umfassenden Sinne ist über die geistige Spannweite eines einzigen Dozenten hinausgewachsen. In jeder anderen theologischen Disziplin kann es einer, wie jetzt die Verteilung ist, im Laufe der Zeit zur Beherrschung bringen, in der historischen

Theologie auch bei allem Fleiße nicht. Das Feld hat sich ausgedehnt und vertieft in unheimlicher Progression . . . . Eine Teilung des Faches wird sich nicht mehr lange umgehen lassen, wie denn auch an der Pariser Fakultät wenigstens für Urgeschichte der Kirche[1] ein besonderer Lehrstuhl errichtet worden ist. Was der Bibelwissenschaft recht gewesen ist, eine Teilung, wird der historischen billig sein müssen. Die profane Geschichte, obschon sie vielleicht nicht so vielseitig ist wie die kirchliche, hat längst diesen Schritt getan.“[2] Angesichts solcher Äußerungen, die auch schon vereinzelt weitere praktische Folgen gezeitigt haben — so die Trennung der Kirchengeschichte des christlichen Altertums von der der folgenden Perioden —, erklärt es sich auch, daß nie ein ernstlicher Grenzstreit zwischen Kirchenhistorikern und Neutestamentlern entstanden ist. Bei allem Interesse, das die Kirchenhistoriker vielfach den neutestamentlichen Problemen entgegengebracht haben, mußten sich die Darstellungen der Kirchengeschichte doch damit begnügen, die allerwichtigsten Resultate der neutestamentlichen Forschung herauszugreifen (z. B. das Leben Jesu, Pauli u. a. zu skizzieren), um hier den Faden der Geschichtserzählung anzuknüpfen und einen Ausgangspunkt zu gewinnen. Aber die Aufrichtung dieser Marksteine wurde neidlos den Neutestamentlern überlassen. Eine Ausnahme bildete in letzterer Zeit nur der verstorbene Bonner Pastoraltheologe K. A. Heinrich Kellner, der in seinen Werken: ,,Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte“ (Regensburg 1908) und: ,,Tradition, geschichtliche Bearbeitung und Legende in der Behandlung der Chronologie des apostolischen Zeitalters“ (Bonn 1909) prinzipiell im Namen der Kirchenhistoriker gegen die Exegeten zu Felde zog. Aber gerade seine recht kuriosen Thesen beweisen, daß wissenschaftliche Verdienste in der Erforschung späterer Jahrhunderte noch nicht befähigen, die schwierigen neutestamentlichen Probleme zu lösen. Nur wer sich das Zeugnis ausstellen darf, alle Fäden in der Hand zu haben, kann ihre Entwirrung versuchen. Sonst muß sein Beginnen im Dilettantismus ersticken. Genaue Kenntnis aller einschlägigen Aussagen des Neuen Testaments und ihrer wichtigsten Erklärungsversuche, ein Vertrautsein mit dem Geiste und der Eigenart des neutestamentlichen Schrifttums und die Fähigkeit,

[1] Von mir gesperrt.

[2] Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen [2] (Paderborn 1910) 246 f.

sich recht lebendig in die Zeit des werdenden Christentums zurückzuversetzen, sind unerläßliche Voraussetzungen für erfolgreiche Forschung auf diesem Gebiete.

2. Gewiß sind das nicht methodische Forderungen, die nur für die neutestamentliche Periode Geltung haben. Methodisch arbeitet ja der Neutestamentler, wie ich schon vor zehn Jahren in der „Festgabe" für Alois Knöpfler (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München III, 1, München 1907, 275) hervorgehoben habe, genau so wie der Kirchenhistoriker. Wenn Joseph Schmidlin (Theologische Revue VII 246 f.) zu der damals gegebenen Begründung bemerkte: Es wäre zu tadeln, daß ich der Kirchengeschichte „größere Dogmenfreiheit" zuschreibe, so muß das auf einem Mißverständnis beruhen. Ich wollte damals nur kurz anzeigen, wo die Wege des Kirchenhistorikers und des Neutestamentlers methodisch auseinandergehen. Während sie in der Erforschung eines Sachverhaltes genau gleich verfahren, kann die Wertung einer Aussage diametral verschieden lauten. Ein neutestamentliches Wort wird vom katholischen Theologen als göttliche Offenbarung anerkannt und als wahr hingenommen, das Wort eines Kirchenvaters oder eines Kirchenschriftstellers erfreut sich dieser besonderen Inspiration nicht, kann also unter Umständen auch einen Irrtum enthalten. Ich wählte damals als Beispiel den Hinweis auf subordinatianische Äußerungen vornizänischer Schriftsteller, wie Justinus und Origenes, die der katholischen Kirchen-, näherhin der Dogmenhistoriker als Irrtum werten wird. Tatsächlich kennt Justin die Gottgleichheit des Sohnes Gottes nicht[1], und nach Origenes steht der Sohn tief unter dem Vater[2]. Beide sind also in Widerspruch mit dem katholischen Dogma. Die Anerkennung dieses Sachverhaltes bedeutet noch keine „größere Dogmenfreiheit der Kirchengeschichte". Daß auch für diese eine prinzipielle Gebundenheit besteht, in dem auch sie mit übernatürlichen Faktoren rechnen und dogmatische Lehräußerungen der Kirche als Wahrheit anerkennen muß, daß also insofern der Kirchenhistoriker Schulter an Schulter neben dem Exegeten steht, habe ich in dem Aufsatz „Katholische Bibelforschung und Wissenschaft"[3] darzulegen versucht. Auch auf die prinzipielle Möglichkeit, daß das rein kirchliche (nicht

[1] Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I[2] 254.

[2] Ebd. II[2] 185.

[3] Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht XVI (1915) 129 bis 138, bes. 135 ff.

unfehlbare) Lehramt Fragen der Kirchengeschichte zum Gegenstand von Entscheidungen macht, so wie die Päpstliche Bibelkommission auch über rein literarische Fragen der neutestamentlichen Wissenschaft sich ausgesprochen hat, habe ich dort hingewiesen. All diese Tatsachen stellen Kirchengeschichte und neutestamentliche Exegese prinzipiell in eine Linie. Die göttliche Inspiration, die beim Zustandekommen des neutestamentlichen Schrifttums eine Rolle spielte und dieses zum Worte Gottes machte, bedeutet keine Exemtion, die es historisch-kritischer Betrachtungsweise unfähig machen würde. Die logischen Gesetze der philologisch-historischen Methode müssen auch dazu dienen, den Sinn der neutestamentlichen Aussagen festzustellen. Daß daneben in rebus fidei et morum das vom Heiligen Geiste geleitete Lehramt ebenfalls der Interpret einer Schriftstelle werden kann, wird derjenige nicht als Dissonanz empfinden, der die prinzipielle Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen göttlich geoffenbarter Wahrheit und auf natürlichem Wege einwandsfrei erworbenen Forschungsresultaten nicht zugibt. Die Erklärung des Neuen Testaments bleibt trotzdem wie die Kirchengeschichte ein Zweig am Baume der historischen Theologie, die die zeitliche Entwicklung der in Israel und in der Kirche Christi verwirklichten Heilsveranstaltungen Gottes verfolgt.

3. Überraschenderweise ist ganz neuerdings hinsichtlich eines Zweiges der neutestamentlichen Schriftforschung, nämlich der Einleitungswissenschaft, ihr historischer, näherhin literarhistorischer Charakter wieder bestritten worden. Meine Definition der Einleitung ins Neue Testament als „einer Geschichte des ganzen Neuen Testaments und seiner einzelnen Teile“ [1] hat die Mißbilligung von Peter Dausch gefunden, der erklärt [2]: „Das klingt recht wissenschaftlich, scheint aber doch die Erwartungen, die von der Apologetik und von den anderen theologischen Disziplinen an unsere Einleitung gestellt werden, nicht zu erfüllen. Im Rahmen der Gesamttheologie soll doch die Einleitung die Glaubwürdigkeit, d. i. die Echtheit, die Unverfälschtheit und historische Wahrheit der neutestamentlichen Offenbarungsquellen, grundlegen. Selbst Schäfer-Meinertz (2. Auflage) .... weist auf die dogmatische Voraussetzung unserer Disziplin hin, die ihren Rahmen zunächst der Lehre der Kirche über Zahl und Umfang und auch über den Charakter

---

[1] Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament (Freiburg i. Br. 1916) 2.
[2] Theologische Revue XV 440.

der neutestamentlichen Bücher entnimmt" (22 f.). Schade, daß Dausch nicht auch noch den nächsten Satz Schäfers mit aufgenommen hat: „Dabei fußen wir allerdings auf einer Voraussetzung, doch einer solchen, die ihrer wissenschaftlichen Begründung in der Fundamentaltheologie nicht entbehrt" (23). Dann hätte sich deutlich ergeben, daß die Lehre der Kirche über Kanon und Inspiration dort nicht zur neutestamentlichen Einleitung, sondern zur systematischen Theologie gezählt wird. Gerade diese klare Trennung stützt den historischen Charakter der Einleitungswissenschaft. Und wenn Dausch selbst von letzterer verlangt, daß sie die Echtheit, Unverfälschtheit und historische Wahrheit der Offenbarungsquellen grundlegen soll, so nennt er selbst drei Gebiete, auf denen eine Beweisführung nur rein historisch gemacht werden kann. Um die Echtheit einer Schrift zu beweisen, muß sie auf innere und äußere Kriterien hin untersucht werden; für den Nachweis der Unverfälschtheit stehen nur die Mittel der Textkritik zu Gebote, und auch die historische Wahrheit (eigentlich nur ein anderes Wort für Glaubwürdigkeit, so daß die Ausdrucksweise Dauschs an der zitierten Stelle nicht ganz logisch durchdacht ist) wird nur dann überzeugend dargetan werden können, wenn die Sätze des historischen Schemas: der Verfasser konnte die Wahrheit sagen, wollte sie sagen usw., irgendwie Anwendung finden können: also lauter Gebiete, die voll und ganz von geschichtlicher Betrachtungsweise beherrscht sind. Man braucht auch nur die beiden katholischen Einleitungswerke, die eine geschichtliche Auffassung dieser Disziplin direkt bekämpfen, die von Franz Kaulen[1] und F. S. Gutjahr[2] inhaltlich zu prüfen, um den Widerspruch zwischen Etikette und Inhalt sofort zu erkennen. Schon Rudolf Cornely S. J.[3] hat Kaulens Definition der Einleitung als „der Rechtfertigung der kirchlichen Lehre von dem inspirierten und kanonischen Charakter der Heiligen Schrift" und die daraus gezogene Folgerung, daß sie „nicht ein Zweig der historischen", sondern „ein Teil der dogmatischen Theologie" sei, mit dem Hinweis darauf widerlegt, daß die Einleitungswissenschaft sehr viele Materien behandle, die mit der Inspiration gar nichts zu tun haben. Er nennt als Beispiele die Ausführungen „de linguarum sacrarum indole, de scribendi arte et literarum formis, de codicum indole et historia". Noch schärfer wirkt

[1] 4.—5. Aufl. (Freiburg i. Br. 1897—1911).

[2] 3. Aufl. (Graz und Wien 1912).

[3] Introductio in u. T. libros sacros I² (Paris 1894) 13 f.

der Widerspruch in Gutjahrs Einleitung. Auch er bekämpft die Definition der Einleitung als ,,Geschichte des Ursprungs, der Erhaltung und Verbreitung der heiligen Bücher", weil ,,bei solcher Auffassung gerade die Hauptsache allzusehr in den Hintergrund tritt" (31), gliedert aber seinen Stoff 2 Seiten später als ,,Geschichte des Kanons, Geschichte des Urtextes und der Versionen und Geschichte des Ursprungs der einzelnen heiligen Bücher in Verbindung mit der Darlegung ihres Inhaltes" (33 f. — die Sperrungen von mir), betont also den geschichtlichen Charakter sogar in den Überschriften. Tatsächlich stimmen alle Einleitungswerke, wie immer ihre Richtung sein mag, darin überein, daß sie im einzelnen in geschichtlicher Beweisführung die Entstehungsverhältnisse der neutestamentlichen Schriften darlegen und allgemein ebenso die Kanon- und Textgeschichte erzählen. Keinem einzigen Herausgeber fällt es ein, etwa dogmatische Beweisgänge vorzulegen, z. B. nach dem Schema: Es ist kirchliche Lehre, daß die Apostelgeschichte glaubwürdig ist, also berichtet sie die Wahrheit; sondern alle arbeiten sie mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode, wie sie für Erforschung literarischer Werke der Vergangenheit sich herausgebildet hat. Wenn deshalb Kaulen und Gutjahr ihre Darlegungen nicht als primär geschichtlich aufgefaßt wissen wollen, so segeln sie entweder unter fremder Flagge oder sie haben von geschichtlicher Forschung einen Begriff, der nach den obigen Darlegungen über die Berührungspunkte zwischen neutestamentlicher Exegese und Kirchengeschichte nicht zutrifft. Geschichtlich betrachten heißt nicht voraussetzungslos betrachten. Eine ,,dogmatische Voraussetzung" raubt der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft ebensowenig ihren geschichtlichen Charakter, wie der Glaube an Wunder, Weissagungen und das Wirken des Heiligen Geistes die Kirchengeschichte nicht zu einer dogmatischen Wissenschaft macht.

Darum geben außer den beiden genannten Herausgebern katholischer Einleitungswerke alle den historischen Charakter dieser Wissenschaft zu. M. von Aberle[1] erklärte direkt: ,,Eine historische Disziplin muß die neutestamentliche Einleitung immerhin

---

[1] Herausgeg. von Paul Schanz (Freiburg i. Br. 1877). Was Schanz als § 1 publiziert, „fand sich auf einem Zettelchen im Nachlasse des Verfassers und war wohl für den Vortrag bestimmt". Es ist anzunehmen, daß Aberle, wenn er selbst die Veröffentlichung hätte redigieren können, seine Aussagen mehr ausgeglichen hätte.

bleiben.“ Am entschiedensten geht hier der Franzose E. Jacquier vor, der den von Theodor Zahn[1] „inhaltlos und unwissenschaftlich“ genannten Namen „Einleitung“ ganz aufgibt und seine 4 Bände spezieller Einleitung mit „Histoire des livres du Nouveau Testament“, und die 2 Bände, welche die Kanon- und Textgeschichte enthalten, mit „Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne“ betitelt. Gleichwohl betonen die meisten katholischen Forscher mehr oder minder stark den apologetischen Charakter der Einleitungswissenschaft. Aberle, der die historische Auffassung für „nicht geradezu unrichtig, aber ungenügend“ erklärte, meint anderseits, es müsse sich „mit der wissenschaftlichen Darstellung der Entstehung des Neuen Testaments auch ein apologetisches Element verbinden“, weil die neutestamentlichen Bücher „Gegenstand von Angriffen geworden sind“ (1). Auch nach Rudolf Cornely S. J. ist es ein Zweck der Einleitungswissenschaft, die Autorität der Heiligen Schrift „ab obiectionibus incredulorum vindicare“ (11). Aber letzterer erklärt diese defensio ausdrücklich als einen „finis non nisi secundarius et partialis“, der dem „finis primarius et totalis“, nämlich der praeparatio ad Scripturarum studium, völlig unterzuordnen sei (12). In der Tat können apologetische Rücksichten nur als Nebentendenzen in Frage kommen, die nicht imstande sind, den historischen Charakter der Einleitungswissenschaft irgendwie zu beeinträchtigen. Die einfache Erwägung, daß es auch eine Einleitungswissenschaft gäbe, wenn keine obiectiones incredulorum aufgetaucht wären, müßte daran hindern, dem apologetischen Faktor eine so große Bedeutung zuzuschreiben. Auch hier ist wieder der Vergleich mit der verwandten Disziplin, der Kirchengeschichte, sehr lehrreich, da auch sie mit zahlreichen obiectiones sich auseinanderzusetzen hat. Man definiert die Kirchengeschichte auch nicht als die Rechtfertigung der Lehre, daß Christus der Stifter und Lenker seiner Kirche ist, sondern wie z. B. Alois Knöpfler und mit ihm viele andere ähnlich es tun, als „die wissenschaftliche Darstellung des ganzen zeitlichen Verlaufes der von Christus gestifteten Gemeinschaft“. Von der Einleitungswissenschaft gilt ebenso wie von der Kirchengeschichte, daß die beste Apologetik die möglichst wahrheitsgetreue Darstellung und Begründung des historischen Sachverhaltes ist. Hier wie dort werden die erhobenen gegnerischen Einwände dazu dienen können, die

---

[1] Realenzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche V[3] 274.

Probleme allseitiger und tiefer zu erfassen, das Ziel der Erforschung wird aber immer bleiben müssen, zu erkennen, wie es wirklich gewesen ist. Aus diesem Grunde halte ich die Anschauung Johannes Belsers vollständig für richtig, der in seiner „Einleitung"[1] „das apologetische Element nicht als wesentliches und notwendiges Moment der neutestamentlichen Einleitung" ansieht (2). Mit Franz Hilber[2] bin auch ich der Meinung: „Der apologetische Charakter gehört nicht zum Wesen der Einleitungswissenschaft und ist nur sekundärer Natur" (3)[3]. Wenn Dausch diese Auffassung zu dem schweren Vorwurf des Mangels „an leitenden Ideen" zu verstärken beliebt, so muß ich mich damit trösten, daß ich mich in guter Gesellschaft weiß und daß er konsequenterweise den gleichen Tadel gegen manche Kompendien angesehener Kirchenhistoriker richten müßte.

[1] 2. Aufl. (Freiburg i. Br. 1905).

[2] Einleitung (Brixen 1913).

[3] Auch die positiv gesinnten protestantischen Forscher sind dieser Meinung. So erklärt z. B. Fritz Barth in seiner „Einleitung" (3. Aufl., Gütersloh 1914, 11 f.): „Die Einleitungswissenschaft erfüllt ihre Aufgabe um so besser, je mehr sie sich von den Gesichtspunkten der systematischen Theologie unabhängig erhält und ihre Aufgabe rein historisch auffaßt. . . . Ihre Aufgabe ist keine apologetische."

Die liturgische Fußwaschung am Gründonnerstag in der abendländischen Kirche.

Von

Religionslehrer Dr. **Dionys Stiefenhofer** in Dinkelsbühl.

I.

In Kathedral- und manchen Pfarrkirchen, sowie in Klöstern findet am Gründonnerstag in Nachahmung des Herrenbeispieles [1] die Fußwaschung, das Mandatum [2], statt.

Diese, ein großer Demuts- und Liebesakt, ist eine uralte, orientalische Sitte [3]. Ihr Entstehungsgrund liegt im Gebrauch der Sandalen. Sie galt stets als Liebeszeichen gegen Fremde und Gäste [4]. Wer im Morgenland zur Zeit Christi ein gastlich Haus betrat, zog die Fußbekleidung aus und ließ sie in der Hausflur zurück. Der Hausvater küßte den Gast auf die Wange mit dem Gruß: „Der Herr sei mit dir." Darauf bat er ihn, Platz zu nehmen. Sofort erschienen Diener und wuschen ihm die Füße [5].

Auf Grund des Beispieles und der Mahnung des Herrn [6] haben die Christen jedenfalls von Anfang an Fremden und Brüdern in demütiger Liebe die Füße gewaschen. Paulus gewährt die Aufnahme ins Gemeindeamt der Witwe oder Diakonissin nur sechzigjährigen, einmal verheirateten Witwen, „die das Zeugnis guter Werke haben, wenn sie Kinder auferzogen, Gastfreundschaft geübt, den Heiligen (Christen) die Füße gewaschen" [7]. Später haben die Klöster zur Übung der Demut und Liebe die Fußwaschung be-

---

[1] Jo. 13, 4 ff.

[2] Dieser Name ist seit dem 9/10. Jahrh. allgemein gebräuchlich wegen des Herrenwortes Jo. 13, 34, das ehedem wie heute meist die Anfangsantiphon bildete: „Ein neues Gebot (mandatum) gebe ich euch."

[3] Kirchl. Handlex. von Buchberger I (München 1907) 1568 ff. Art. Fußwaschung (von Buchberger).

[4] Gen. 18, 4; 19, 2; 1 Kön. 25, 41; Luk. 7, 44.

[5] Müller, Das Kirchenjahr (Freiburg i. Br. 1911) 274 ff.

[6] Jo. 13, 10 f.

[7] 1 Tim. 5, 10.

obachtet. Nach der Regel des hl. Benedikt wuschen jeden Samstag die, die den Wochendienst in der Küche beschlossen, und die, die ihn begannen, allen Brüdern [1], „Abt und Gemeinde" den angekommenen Gästen [2] die Füße. In der Benediktinerabtei St. Blasien, wo die Fußwaschung der Brüder an allen Samstagen bis ins 16. Jahrhundert üblich war [3], wusch man von Beginn der Fastenzeit bis Simon und Juda (28. Okt.) täglich unter Gesang und Gebet Armen die Füße [4]. Nach dem von Bernhard von Porto wohl vor 1145 verfaßten Ordo Lateranensis pflegte die Kongregation der lateranensischen Chorherren in Rom jeden Samstag des Jahres [5], von Beginn der Fastenzeit bis Gründonnerstag täglich mit Ausnahme der Sonntage [6] Armen die Füße zu waschen. Unterblieb einmal aus irgendeinem entschuldbaren und vernünftigen Grunde die Fußwaschung, so kam doch das Almosen keineswegs in Wegfall [7]. Den Brüdern wurden von Gründonnerstag bis zur Pfingstoktav die Füße nicht gewaschen [8].

In vielen Kirchen, so in der mailändischen, gallischen, auch zu Ravenna war es Sitte, daß die Bischöfe den Neugetauften in der Osternacht vor oder nach Anziehen des weißen Taufkleides meist unter einer bestimmten Formel die Füße wuschen [9]. Diesen zuerst in den Kirchen des mittleren Galliens oder Oberitaliens auftauchenden Lokalbrauch beobachtete die römische Kirche nicht. Als Grund vermutet Ambrosius [10], der diese Sitte in seiner Kirche verteidigt, die große Zahl der Täuflinge. Nach dem Ordo Ambrosianus

---

[1] S. P. Benedicti Regula c. 35. [2] l. c. c. 53.

[3] Gerbert, Monum. vet. lit. alem. T. II. P. altera. Accedit pars III Ritualis, pars IV Hermeneutica (Typis San Blasianis 1779) p. 84 A. 2 col. 1.

[4] l. c. col. 2.

[5] Fischer, Bernhardi Cardinalis et lateran. eccl. Prioris Ordo officiorum ecclesiae lateranensis (München und Freising 1916) p. 53, 20.

[6] l. c. p. 31, 16 s. p. 31 und 32 ist der Ritus dieser Fußwaschung mitgeteilt.

[7] l. c. p. 53, 20 ss. [8] l. c. p. 53, 18 ss.

[9] Duchesne, Origines du culte chrétien (Paris 1889) 314. Kirchl. Handlex. a. a. O. 1568. Nach dem Missale Gothicum (Muratori, Liturgia Romana vetus II [Venetiis 1748] 592) lautete die Formel bei der Fußwaschung der Neophyten: Ego tibi lavo pedes sicut dominus noster Iesus Christus fecit discipulis suis: tu facias hospitibus et peregrinis, ut habeas vitam aeternam. Das Missale Gallicanum vetus (Muratori l. c. II 742) und das Sacramentarium Gallicanum (Muratori l. c. II 852) haben eine ähnliche, etwas erweiterte Formel. Das Miss. Goth. hat die Fußwaschung vor, das Sacram. Gallic. nach dem Anziehen des weißen Kleides. Das Miss. Gallic. erwähnt das Anlegen des Taufkleides nicht.

[10] De sacram. 3, 1. Migne, P. l. 16, 452. De Myster. c. 6.

des Beroldus aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wusch in Mailand der Erzbischof den drei Knaben, die er am Karsamstag feierlich getauft und Petrus, Paulus und Johannes genannt hatte, nach der kreuzweisen Salbung mit Chrisam auf der Stirne die Füße, trocknete sie mit einem Leinentuch ab und küßte sie und legte dreimal eines jeden Ferse auf sein Haupt [1]. In der spanischen Kirche verbot die Synode von Elvira (um 300) den Priestern oder Klerikern, die Füße der Neugetauften zu waschen [2]. Den Grund hierfür gibt sie nicht an.

Die Fußwaschung am Gründonnerstag bezeugt der hl. Augustinus. Er schreibt: „Da der Herr die Fußwaschung, wie er selbst sogleich nach ihr erklärte, deshalb anbefohlen hat, um uns durch sie jene Demut vor Augen zu stellen, die zu lehren er gekommen war, so hat man die Frage aufgeworfen, zu welcher Zeit eine so wichtige Sache am geeignetsten durch praktische Übung selbst gelehrt werden könne, und da bot sich jene Zeit dar, die mit der Erteilung des Auftrags am innigsten zusammenhing. Doch wollten viele diesen Brauch nicht aufkommen lassen, damit man nicht glaube, er habe eine Beziehung zum Sakrament der Taufe. Ja einige trugen sogar kein Bedenken, den schon bestehenden Brauch abzuschaffen. Einige aber wählten dafür, um sowohl eine geheiligte Zeit hierfür zu bestimmen als auch um den Unterschied von der Taufe hervorzuheben, entweder den dritten Tag in der Oktav, da auch die Dreizahl bei vielen Geschehnissen eine hervorragende Stellung einnimmt, oder den Tag der Oktav selbst.“ [3] Aus dieser Darlegung erhellt, daß zu Augustins Zeit die Fußwaschung am Gründonnerstag ziemlich allgemein war. Denn nur dieser Tag kann unter der Zeit, „die mit der Erteilung des Auftrags am innig-

[1] Magistretti, Beroldus sive ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines Saec. XII (Mediolani 1894) 112. Den gleichen Ritus hat auch ein Kodex im Archiv des Metropolitankapitels in Mailand aus dem 13. Jahrh. (Magistretti l. c. p. XXI—XLIV) und ein Kodex der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand aus dem 14. Jahrh. (Magistretti l. c. p. XLIV—XLIX). Über diese mailändische Zeremonie handelt nach Magistretti p. 218 (238) eingehend Joseph Vicecomes, De antiqu. baptismi rit. et caerem. l. II c. XVII—XX.

[2] c. 48.

[3] Aug., Ep. 55 c. 18 (um das Jahr 400). Migne, P. l. 33, 220. Deutsche Übersetzung von A. Hoffmann, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus, ausgewählte Briefe, aus dem Lateinischen mit Benutzung der Übersetzung von Kranzfelder übersetzt I (Kempten-München 1917) 248 f. (Bibliothek der Kirchenväter, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften aus dem Lateinischen übersetzt IX).

sten zusammenhängt", gemeint sein. An ihm pflegten die Täuflinge ein Bad zu nehmen, da die Augen etwas Unziemliches darin gesehen hätten, wenn man mit dem durch die Beobachtung „der Fasten schmutzig gewordenen Leibe bei der Taufquelle erschienen wäre" [1]. Man befürchtete nun vielfach, es könnte auch die Fußwaschung, falls sie am Gründonnerstag an den Täuflingen vorgenommen würde, in Beziehung zum Taufsakrament gebracht werden. Darum führten viele dieselbe nicht ein, ja einige schafften sie ohne Bedenken ab, wieder andere hielten sie am Osterdienstag oder am Weißen Sonntag ab.

Eligius, Bischof von Noyon (640—659), kennt die „brüderliche Fußwaschung" [2] am Tage des Abendmahles. Isidor von Sevilla († 636) [3] erwähnt an Coena Domini wohl die Weihe des Chrisma, die Abwaschung der Altäre, der Wände und des Pflasters der Kirche sowie die Reinigung der hl. Gefäße, nicht aber die Fußwaschung. Die 17. Synode von Toledo (694) jedoch schreibt in c. 3 die Fußwaschung an Coena Domini, die an manchen Orten außer Übung gekommen, für alle Kirchen von Spanien und Gallien strenge vor. Jeder Bischof und Priester solle an diesem Tage nach dem hochheiligen Vorbild des Herrn die Füße seiner Untergebenen waschen. Jeder zuwiderhandelnde Priester solle zwei Monate lang von der Kommunion ausgeschlossen sein. Amalarius von Metz führt in seinem nicht vor 819 [4] geschriebenen Werk De ecclesiast. off. I 12 die Fußwaschung an Coena Domini als liturgischen Akt auf. Im Anschluß an den evangelischen Fußwaschungsbericht schreibt er: „Wir waschen an diesem Tage nicht nur die Füße der Brüder, sondern auch die Pflaster der Kirche." Dagegen berührt Hrabanus Maurus in seiner Schrift De instit. cleric., die er als Leiter der Klosterschule in Fulda nicht nach 819 [5] geschrieben hat, die Fußwaschung nicht, obwohl er sie hätte nach dem Zusammenhang anführen müssen, wenn sie in seinem Kloster bestanden hätte. Er betont, daß der Herr am Donnerstag vor seinem Leiden seinen Jüngern die Füße wusch, um ihnen die Demut, zu der er sie in Worten ermuntert, auch durch die Tat zu lehren. Dann fährt er

[1] Aug., Ep. 54 c. 10 (um das Jahr 400). Migne, P. l. 33, 204. Hoffmann a. a. O. 216 f.

[2] fraterna pedum ablutio. Elig., Hom. 8 in die coenae. Migne, P. l. 87, 623 A.

[3] De ecclesiat. off. I 29 n. 2. Migne, P. l. 83, 764.

[4] Kirchl. Handlex. a. a. O. I 170. Art. Amalarius (von Hilgenreiner).

[5] Ebd. I 2026. Art. Hrabanus (von Manser).

fort: „Daher kommt es, daß an dem gleichen Tage die Altäre der Kirche, die Wände und Pflaster gewaschen und die gottgeweihten Gefäße gereinigt werden.“ [1] Die Übung der Fußwaschung, die erste und nächstliegende Folgerung aus dem Beispiel des Herrn erwähnt er nicht, offenbar deshalb, weil sie zu seiner Zeit in der Benediktinerabtei Fulda noch kein Bestandteil der Liturgie war.

In den offiziellen liturgischen Büchern erscheint der Ritus der Fußwaschung nicht vor dem 9./10. Jahrhundert. Die gallikanischen Sakramentare, welche die bis ins 7. und 8. Jahrhundert mehr oder minder in Gallien herrschende Liturgie enthalten, das Missale Gothicum [2], das Missale Gallicanum vetus [3], das Sacramentarium Gallicanum [4] haben für Coena Domini nur Meßgebete. Desgleichen vermissen wir die Fußwaschung auch in den römischen Sakramentarien und Ordines des Frühmittelalters. Das Sacramentarium Gelasianum [5], das allerdings in seiner ältesten, um 700 für St. Denis verfaßten Handschrift starke gallikanische Beeinflussung zeigt, der erste [6] der von dem Mauriner Mabillon veröffentlichten 15 römischen Ordines, der in seinem zweiten, die Karwochenliturgie enthaltenden Teil dem Ende des 8. Jahrhunderts [7] angehört, ebenso der diesem Ordo beigefügte jüngere Appendix [8], ferner der von Duchesne herausgegebene römische, jedoch gallikanisch gefärbte Ordo von St. Amand [9], dessen Redaktion um 800 oder etwas später anzusetzen ist, endlich das Sacramentarium Gregorianum sowohl in der Ausgabe von Muratori [10], der die älteste, dem 9. Jahrhundert angehörige und aus Paris stammende Handschrift, der Codex Ottobonianus 313, zugrunde liegt, als auch in der Ausgabe von Menard [11], die auf einer im Petruskloster zu Corbie entdeckten, wohl erst nach 835 geschriebenen Handschrift fußt — sie alle haben in ihrer Liturgie des Triduum sacrum den Ritus der Fußwaschung noch nicht.

---

[1] II 36.

[2] Muratori l. c. II 577 ss. Die Präfation (immolatio) bietet eine symbolische Auslegung der Fußwaschung (p. 578 s.).

[3] Muratori l. c. II 722 ss. 727. [4] Muratori l. c. II 837 s.

[5] Wilson, The Gelasian Sacramentary. Liber sacramentorum Romanae ecclesiae n. XXXVIII—XL (Oxford 1894) 63—74.

[6] Ordo Rom. I Fer. V. Coenae Domini V 29—32. Mabillon, Museum Italicum I (Lutet. Paris. 1724) 19—22; Migne, P. l. 78, 951 s.

[7] Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I² (Freiburg i. Br. 1912) 78. [8] III 6 s. Mabillon l. c. p. 33 s.; Migne, P. l. 78, 962.

[9] Duchesne a. a. O. 449 ff. [10] Muratori l. c. II 54—57, 210.

[11] Liber Sacramentorum S. Gregorii ed. Menard. Migne, P. l. 78, 82—85.

Nach einer römischen Gründonnerstagsordnung jedoch, die Martène dem Pontifikale des Erzbischofs Egbert von York (735—766) und dem Pontifikale des Erzbischofs Turpin von Reims (753—800) entnommen, und die vielleicht dem 9./10. Jahrhundert angehört, wusch der Papst seinen vertrauten Dienern (cubicularii), die seit Gregor I. Geistliche und Mönche waren, die Füße, jeder Kleriker seinen Hausgenossen [1]. Den Ritus der Fußwaschung bringt zuerst der Ordo Romanus vulgatus [2], der, eine Sammlung verschiedener Riten, frühestens aus dem Anfang des 9., spätestens aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts [3] stammt. Er war von bestimmendem Einfluß für die Folgezeit. So bunt und mannigfach auch die Züge sind, die der Ritus im einzelnen in den verschiedenen Kirchen und Klöstern aufweist, so ist doch ein gemeinsamer Grundstock nicht zu verkennen. Es hat sich eine doppelte Fußwaschung am Gründonnerstag herausgebildet: die der Kleriker und „Brüder" (Mönche) und die der Armen.

II.

Bischöfe und Dignitäre, auch der Papst pflegten im Mittelalter allgemein Kanonikern und Klerikern, in Klöstern der Abt oder der Prior oder dessen Stellvertreter den Brüdern an Coena Domini die Füße zu waschen. Dabei wurde keineswegs immer auf die Zwölfzahl Gewicht gelegt.

Der Ordo Rom. vulg. [4], seit Mitte des 10. Jahrhunderts weit verbreitet, beschreibt den Ritus folgendermaßen: Nach der Entblößung der Altäre, die zwei Akolythen in schwarzen Kaseln während der Vesper vornehmen, geht der Bischof in aller Fröhlichkeit mit dem Klerus vor oder nach dem Mahle an den Ort der Fußwaschung. Dort stehen bereit zwei Akolythen mit zwei Leuchtern, ein dritter mit dem Weihrauchfaß, ein vierter mit dem Weihrauchgefäß und der Subdiakon, der das Evangelienbuch trägt. Der Diakon liest das Evangelium der Messe, Jo. 13, 1—15, vor. Darauf betet der Bischof die Oration der Vesper, legt seine Gewänder ab, umgürtet sich mit einem Leinentuch und schickt sich an, seinen „Jüngern" (den Klerikern) die Füße zu waschen. Sobald der Bischof damit begonnen, waschen sie sich gegenseitig [5] die Füße und trocknen

---

[1] Martène, De ant. eccl. rit. t. III l. IV (Venet. 1788) 101.

[2] Hittorp, De divinis cath. ecclesiae officiis ac ministeriis (Colon. 1568) 62—63.

[3] Kirchl. Handlex. II (München 1912) 1233. Art. Ordo (von Vykoukal).

[4] Hittorp l. c. [5] Vgl. Jo. 13, 14.

sie ab unter Antiphonen- und Psalmengesang. Von den 22 Antiphonen sind 11 aus Jo. 13, besonders aus den Versen 1—15 genommen, 2 Antiphonen: Luk. 7, 37ff. und Jo. 12, 3, reden von Maria Magdalena, 2 weitere bilden Röm. 8, 18 und 1 Kor. 6, 20, eine ist die Stelle 1 Jo. 4, 7. Die übrigen 6 sind keine Schriftworte, sie ermuntern zu gegenseitiger Liebe, preisen die Bruderliebe, bitten für die in Christus Versammelten um den Hl. Geist, mahnen zum Streben nach dem wahren Reichtum und Ruhm, der im himmlischen Vaterlande in der Versammlung der Engel winkt. Der Redaktor des Ordo bemerkt, daß noch andere, der Feier entsprechende Antiphonen gesungen werden. In Verbindung mit ihnen erwähnt er die Psalmen 118, 47, 66, 83, 50, 132, 150. Diese Antiphonen und Psalmen hat er aus verschiedenen Ordines zusammengestellt. Dies lehrt schon die Beobachtung, daß er dreimal ein und denselben Psalm (Ps. 47, 66, 132) doppelt anführt.

Nach den Antiphonen liest der Diakon im Lektionston Jo. 13, 16 bis c. 18. Danach kommen die noch heute üblichen drei Versikel und Responsorien: 1. Ps. 47, 10; 2. Ps. 118, 4; 3. V. Tu lavasti pedes discipulorum. R. Ps. 137, 8 c. Es folgen drei Orationes post mandatum. Die erste Adesto Domine, in wenig veränderter Form noch heute gebräuchlich, fleht um innere Reinigung, die durch die Fußwaschung äußerlich angedeutet wird. Die beiden anderen Orationen bitten unter Hinweis auf das Gebot des Herrn an die Jünger, einander die Füße zu waschen und Liebe zu erweisen, Gott um Kraft zur Haltung seiner Gebote und um Gewinnung der Seligkeit. Zum Schluß fleht eine Oration Respice für die, die das Mandatum vorgenommen haben, um Gottes Hilfe zur Übung des Guten, zur Besiegung des Feindes und zur Erlangung des ewigen Lohnes.

Dieser Ritus des Ordo Rom. vulg. begegnet uns in seinen wesentlichen Zügen in der Folgezeit in allen Ordines, die das Mandatum haben. Etwas gekürzt, teilweise wörtlich treffen wir ihn z. B. in einem Wiener Kodex des 10. oder 11. Jahrhunderts [1]. Er schreibt die 11 aus Jo. 13 genommenen Antiphonen des Ordo vulg. vor und die Psalmen 50, 66, 83, 101, 118 und 132. Unmittelbar auf die Fußwaschung läßt er die „Brotbrechung", die Feier des Abendmahles, folgen. Darauf betet der Bischof oder Presbyter die gleichen Versikel, Responsorien und Orationen, wie sie im Ordo vulg. stehen, mit Ausnahme der Oration Respice.

---

[1] Gerbert l. c. 79 col. 1 u. 2.

Nach einem Wiener Kodex des 10. Jahrhunderts [1] sang man zur Fußwaschung den aus 18 Verszeilen bestehenden und mit Noten versehenen Hymnus Victori mors (mortis), der die Überschrift trägt: Versus Flavii ad mandatum. Nach einer Aufforderung zum Lobpreis des Todesbesiegers ladet er Erde und Himmel ein, zu jubeln (Tellus ac aethera iubilent) „beim Abendmahl des großen Fürsten", der „in gewaltigem Geheimnis" sein Fleisch und Blut der Seele gibt. Dann preist er die Demut „des Herrn der Engel", der sich mit Wasser und Leinentuch zum Geschöpfe niederbeugt, die Sanftmut des Lammes, das sich vom Wolfe (Judas) küssen, das seine „königlichen Glieder" geißeln läßt, das die Gefesselten aus dem Kerker des Fleisches und Herzens befreit. Die ersten zwei Verse [2] wurden nach je zwei Versen immer wiederholt.

Interessant ist der Fußwaschungsritus eines alten Missale der Martinskirche von Tours [3]: Nach Enthüllung der Kruzifixe geht der Seneschall [4] mit seinen Begleitern zu den Wohnungen der Prioren. Vor jeder Türe schlägt er mit einem Hammer auf ein Brettchen. Nun kommen die Prioren und Kapitularen zur Kirche. Bei verschlossenen Türen wird sogleich Jo. 13, 1 ff. vorgelesen. Es folgt die Predigt, falls eine solche stattfindet [5]. Danach bringt der Seneschall im Chorrock einen bemalten, bildergeschmückten Stab und ein vergoldetes Cymbal [6]. Der Cellerar [7] läßt das Cymbal ein wenig ertönen. Der Seneschall und sein Gefolge bringen Wasser

---

[1] Gerbert l. c. 85 col. 1.

[2] Victori mors inclita pangamus laude gloriam Cum Patre et sancto Spiritu, qui nos redemit obitu. [3] Martène l. c. 100 col. 1.

[4] Seneschall (= Altknecht von senex und vom althochd. scalc = Knecht) oder Truchseß, eines der vier germanischen Hausämter im Frankenreich, der oberste Hofbeamte und Vorgesetzte des Dienstgefolges (truht), woraus das Amt des Hausmeiers (major domus) entstand. Daneben begegnet uns seit Ende des 7. Jahrh. ein Truchseß (dapifer) oder Seneschall als Küchenmeister, erster Diener bei der königlichen Tafel, Vorstand des Hofhaltes und Verwalter der Krongüter. Vgl. etwa H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I [2] (1906) 373.

[5] Auch ein altes Ordinarium von Senlis (Martène l. c. 100) schreibt nach der Lesung Jo. 13, 1 ff. eine Predigt vor. Nach einem mittelalterlichen Ordinarium von Langres (Martène l. c. 100) mußte ein lateinischer Sermo vorgetragen werden.

[6] Das Cymbal (cymbalum) war bei den Griechen und Römern ein beckenähnliches Schlaginstrument aus Erz. Es bestand aus zwei hohlen, schüsselartigen Teilen, die aneinander geschlagen wurden. Im Mittelalter ist das Cymbal eine Art Glockenspiel.

[7] Der Kellermeister, der nach der Benediktinerregel c. 31 die Aufsicht und Verwaltung des Klosterbesitzes hat.

und Tücher zur Fußwaschung der Presbyter und Kleriker. Während derselben werden Antiphonen gesungen; nach derselben Pater noster, Kapitel und Orationen. Nun bringen der Seneschall und seine Begleiter vor den Dekan und die „Majestät des Kapitels" in Bechern Wein und singen laut: Benedicite. Nach der Segnung trinken die Kanoniker der Reihe nach. Dann reichen sie vom Altare aus den Klerikern Wein. Hierauf treten sie vor „die Majestät des Kapitels" und singen die Antiphon: Hymnum dicite [1]. Nun trinken der Seneschall und sein Gefolge. Darauf reichen sie noch einmal den Klerikern Wein, singend: Benedicite. Daran schließt sich die Komplet. Das Rituale fügt noch bei, es sollen zum Abtrocknen der Füße 8 Ellen grobgewebtes Tuch gekauft werden, wovon die eine Hälfte dem Seneschall, die andere nebst dem bemalten Stab dem Cellerar gehört.

Mit der Fußwaschung verband man gewöhnlich die Feier des Abendmahles. Bischof Ulrich von Augsburg († 973) wusch nach dem Mahle unter passenden Antiphonen, Versikeln und Lesungen seinen „Jüngern" aufs würdigste die Füße. Dann reichte er ihnen in großer Liebe und Demut genug von seinen besten Kellerweinen. Nach der Komplet übergab er seine im Dienste Gottes ermüdeten Glieder der Ruhe des Bettes [2]. Nach einem Pontifikale von Besançon aus dem 12. Jahrhundert [3], mit dessen Mandatum sich fast ganz unser römisches deckt, ging man nach der Fußwaschung zur Mahlzeit. Die Chorknaben sangen den Hymnus Tellus ac aethera iubilent, dessen erste Verse die Anwesenden immer wiederholten. Inzwischen trug man Wein und ungesäuerte Brote herbei. Der Bischof oder der Dekan sprach über die Brote das Segnungsgebet: „Segne, Herr, dieses Geschöpf des Brotes, wie du die fünf Brote in der Wüste gesegnet, auf daß alle, die davon essen, Gesundheit des Leibes und der Seele erlangen." Der Bischof oder der Dekan teilte die gesegneten Brote aus mit den Worten: „Nehmet und esset zum Andenken an das Abendmahl des Herrn." Und nachdem alle mäßig gegessen und getrunken, sprach der Bischof die Schlußoration Adesto. Nach einem Missale des Martinsklosters zu Lyon bestand das Mahl aus Brot, Wein und grünen Kräutern [4].

---

[1] Vgl. Matth. 26, 30.

[2] Gerhardi Vita Oudalrici episcopi c. 4 ed. G. Waitz. Monum. Germ. hist. Script. IV (Hannov. 1841) 392, 26 ss.

[3] Martène l. c. 110.

[4] Martène l. c. 125.

Der Ordo Lateranensis des Bernhard von Porto beschreibt die Fußwaschung der Brüder (Mandatum fratrum) so: Alle Brüder versammeln sich im Kapitelsaal, der Prior oder sein Stellvertreter wäscht ihnen die Füße. Wie jenes Weib (Magdalena)[1] trocknet er sie mit seinen Haaren ab und küßt sie. Er betet Pater noster und Oration ohne Kyrie und Preces und ohne Dominus vobiscum[2]. Nun betritt ein Subdiakon in Tunizella mit dem Weihrauchfaß und ein Diakon in der Dalmatik mit dem Evangelium, die gegen Ende der Fußwaschung zur Kirche gegangen sind, den Kapitelsaal. Alle stehen auf. Der Diakon, von zwei Leuchterträgern und dem Thuriferar umgeben, beginnt im Lektionston Jo. 13. Bei Jo. 13, 12 setzen sich die Brüder, nur die Minister stehen. Bei Jo. 14, 31 gehen sie unter Vorantritt der Leuchterträger in den Speisesaal auf ihre Plätze. Zwei Brüder halten Gefäße mit Wein in den Händen. Auf ein Zeichen des Priors hört der Vorleser auf, und ersterer spricht: „Den Trank der Liebe segne die Rechte Gottes des Vaters." Nach einem Amen trinken alle mäßig. Unterdessen liest der Diakon weiter bis Jo. 17, 26. Darauf gehen alle in die Kirche, werfen sich nieder zum Sündenbekenntnis und beten die Komplet. Inzwischen kommen der Diakon und die Minister nach Ablegung der hl. Gewänder zum Trinken[3].

In St. Blasien wusch nach einem Kodex des 14. Jahrhunderts[4] der Abt dem Prior und allen Brüdern die Füße und Hände, trocknete sie ab und küßte sie. Nach der Lesung Jo. 13 ff. setzte sich der Diakon zur Rechten des Abtes, während die beiden Leuchterträger und der Thuriferar sich zu dessen Linken setzten. Nun erhob sich der Abt und sprach: Adiutorium nostrum[5]. Darauf gingen alle zur Komplet.

Ein Ordinarium der Marienkirche zu Noyon[6] schreibt vor, es solle der Bischof nach der Fußwaschung mit den Dignitären des Kapitels Brüder, die in offenkundiger Zwietracht leben, durch den Friedenskuß wieder zur Eintracht bewegen, auf daß sie in Frieden auseinandergehen, nachdem sie vom Bischof den Segen empfangen.

Nach einem mozarabischen Missale[7], das die alten Gebräuche der Kirche von Toledo enthält, nahm der Bischof die Fußwaschung

---

[1] Luk. 7, 38; Jo. 12, 3.

[2] Ein Pontifikale von Arles aus dem 14. Jahrh. (Martène l. c. 117) dagegen schreibt nach der Fußwaschung dreimaliges Kyrie, Pater noster, Versikel und Oration vor.

[3] Fischer a. a. O. 53 s.

[4] Gerbert, Monum. vet. lit. alem. II 33 col. 2.

[5] Ps. 123, 8.

[6] Martène l. c. 100.

[7] Martène l. c. 123 col. 1.

im Atrium der Kirche vor, wo Sedilien hergerichtet waren. Alle Laien mußten die Kirche verlassen. Sämtliche Türen wurden geschlossen. Mit der Albe bekleidet und mit einem Leinentuch umgürtet wusch der Bischof unter Antiphonen- und Psalmengesang seinen Klerikern die Füße und küßte sie. Darauf warfen sich mit ihm alle zur Erde nieder und weinten. Nachdem sie sich erhoben, versammelten sie sich zur Mahlzeit. Der Bischof reichte mit eigener Hand den Presbytern und Diakonen Wein.

Die Fußwaschung in der mailändischen Kirche teilt der Ordo Ambrosianus des Beroldus [1] mit: Nach dem Mahle wäscht der Erzbischof den Presbytern, Diakonen, dem Vorstand der Sängerschule und dem Primizerius der 16 Lektoren mit großer Ehrerbietigkeit die Füße, während diese die bereits im Ordo vulg. erwähnte Antiphon singen: „Nachdem der Herr vom Mahle aufgestanden" usw. Nach der Oration Adesto trinkt er zum Zeichen der Liebe mit denen, welchen er die Füße gewaschen, und gibt jedem 12 Denare.

In Rom wusch der Papst nach Ordo Rom. X [2] (11./12. Jahrhundert [3]) am Schlusse der feierlichen Messe 12 Subdiakonen in der Basilika des hl. Laurentius die Füße, während die Kantoren vor ihm der Sitte gemäß die Vesper sangen. Nach dem 11. römischen Ordo [4] (zwischen 1140 und 1143 [5]) zog er sich bis zur Dalmatik aus, legte die Almutia [6] um und setzte sich. Außerhalb der St. Laurentiuskirche standen 12 Subdiakonen. Zwei Ostiarier nahmen den ersten in ihre Arme und geleiteten ihn zum Papst. Dieser wusch ihm mit warmem Wasser die Füße, trocknete sie mit dem Leinentuch ab, küßte sie und gab ihm 5 Solidi. Das wiederholte sich bei jedem folgenden. Unterdessen sang man die Vesper, nach ihr die schon im Ordo vulg. aufgeführte Antiphon: „Nachdem der Herr Jesus gespeist" usw. Ordo Rom. XII [7] (zwischen 1192 und 1198 [8]) fügt bei, es sollen die 12 Subdiakonen ohne Fußbe-

---

[1] Magistretti l. c. 105.

[2] n. 12. Mabillon l. c. 101; Migne, P. l. 78, 1013.

[3] Thalhofer-Eisenhofer a. a. O. I 80.

[4] n. 41. Mabillon l. c. 137; Migne, P. l. 78, 1040 s.

[5] Thalhofer-Eisenhofer a. a. O. I 80.

[6] Sie war ein Schulterkragen aus Pelz, der nach vorn geöffnet war, bis zu den Ellenbogen herabfiel und mit einer den Kopf bedeckenden Kapuze versehen war.

[7] XI 25. Mabillon l. c. 180; Migne, P. l. 78, 1074.

[8] Thalhofer-Eisenhofer a. a. O. I 80.

kleidung vor der Kirche warten. Nach dem 14. römischen Ordo [1] (vielleicht um 1311 [2] verfaßt) küßte der Papst den rechten Fuß des mit Rochett bekleideten Subdiakons. Der erste bekam 2 Solidi, jeder folgende 12 Denare.

III.

Außer der Fußwaschung der Kleriker und Mönche fand früher am Gründonnerstag allgemein auch die der Armen (Mandatum pauperum) statt, die ja in den Klöstern auch an anderen Tagen, besonders in der Fastenzeit, bestand. Bischof Ulrich [3] von Augsburg wusch an jedem Tage der Fasten im Armenhaus 12 Armen die Füße und gab jedem für einen Denar Aceolum [4]. Von da ging er an Coena Domini in die Kirche und verteilte vor der Sakristei an 12 Arme neue Kleider, anderen gab er eine Menge Aceolum, keinen ließ er leer ausgehen [5]. Nach dem 12. römischen Ordo [6] wusch der Papst nach der Mahlzeit **13** Armen die Füße, trocknete

---

[1] LXXXIV. Mabillon l. c. 357 s.; Migne, P. l. 78, 1207.

[2] Thalhofer-Eisenhofer a. a. O. I 81.

[3] Gerhard, Vita s. Oudalrici c. 4 l. c. 391, 15 ss.

[4] Ein dunkles Wort, dessen Bedeutung nicht feststeht. Waitz (Gerh., Vita Oudal. l. c. 391 A. 20) fragt, ob nicht an *ἄκυλος* = eßbare Eichel zu denken sei. Grandaur (Das Leben Oudalrichs, Bischofs von Augsburg [Leipzig 1891] 28 A. 2) denkt an eine Art Kleiderstoff.

[5] Gerhard l. c. 392, 22 ss.

[6] XII 27. Mabillon l. c. 181; Migne, P. l. 78, 1074 s. Catalani (Caeremoniale episcoporum [Romae 1744] T. I l. II c. XXIV § II n. IV u. V, p. 267 col. 1) scheint diese Quelle übersehen zu haben. Es steht ihm sicher fest, daß dieser Brauch unter Sixtus IV. (1471—1484) in Rom noch nicht geherrscht hat. Zeuge hierfür ist ihm der Sekretär dieses Papstes Jakob Volterra, der in seinem Diarium Romanum ad a. 1481 (bei Muratori, Rer. italic. script. T. XXIII col. 129) von Sixtus IV. berichtet, daß er am Gründonnerstag **12** Armen, die er zuvor mit weißen Kleidern und neuen Schuhen ausgestattet, die Füße wusch und sie, wie er ad a. 1482 erzählt, mit Gold- und Silbermünzen beschenkte. Vielleicht, meint Catalani, hat der Nachfolger von Sixtus, Innozenz VIII. (1484—1492) den Brauch, **13** Armen die Füße zu waschen, eingeführt oder wenigstens erlaubt. Denn Augustinus Patricius spricht in seinem Innozenz VIII. gewidmeten Werk De sacris Caeremoniis Pontificiae capellae l. II sect. I c. 46 von **13** Armen, die, mit den neuen weißen, ihnen vom Papst geschenkten Kleidern angetan, auf hohen, schöngeschmückten Sitzen Platz nehmen. Auch Thalhofer-Eisenhofer (a. a. O. I 629) läßt diese Sitte erst im 15. Jahrh. entstanden sein. Es kann sein, daß sie eine Zeitlang außer Übung gekommen, später aber wieder eingeführt worden ist. Tatsache ist, daß bereits der 12. römische Ordo sie erwähnt. — Das Caerem. episc. l. II c. 24 § 2 sagt, daß die Bischöfe bald 13 Kanonikern, bald 13 Armen die Füße waschen. Das hänge

sie ab und küßte sie. Jedem reichte er Geld und Wein. Diesen noch heute in Rom üblichen Brauch soll eine sinnige Legende erklären[1]: Papst Gregor d. Gr. pflegte täglich 12 Arme zu speisen und ihnen die Füße zu waschen. Eines Tages schloß sich ihnen ein Dreizehnter an. Niemand wußte über seine Herkunft Bescheid. Später stellte es sich heraus, daß der Gast ein Engel war, den Gott sandte, um sein Wohlgefallen über Gregors demütiges Liebeswirken auszudrücken. Andere Erklärungen verzeichnet Catalani[2]: 1. In den 13 Armen werde außer den Aposteln auch Christus repräsentiert. 2. Sie sollen an 13 Apostel erinnern, insofern Paulus als der 13. gelte. 3. Der 13. Arme versinnbilde den Hausvater, der vielleicht beim Abendmahle mit Christus zu Tische gesessen sei und ihm die Füße gewaschen habe. 4. Ein Zeremoniar habe, nachdem die üblichen 12 Armen bereits bestimmt waren, noch einen anderen Armen, dem er besonders gewogen war, hinzugenommen. Catalani verwirft diese letzte, „neue" Erklärung als „eine ganz leichtsinnige Vermutung", ebenso die 3. wegen Mark. 14, 17 f. Im übrigen überläßt er das Urteil der Einsicht des Lesers.

In den Klöstern wuschen die Brüder den Armen die Füße. Die Consuetudines des Paulusklosters in Rom[3] (11. Jahrhundert) ordnen an: Die Brüder waschen vor der Vesper den Armen die Füße, trocknen sie ab und küssen sie. Auf einen Schlag des Priors an die Tabula bringen die Kellermeister Wein. Diesen sowie 2 oder 3 Geldstücke reichen die Brüder unter Händekuß den Armen. Danach sagt der Abt, wenn er da ist, den V. Ps. 84, 8, Kyr. el., Christe el., Kyr. el., Pater noster, die V. Ps. 47, 10; 118, 4 und: „Du hast deinen Jüngern die Füße gewaschen." Es folgt die Oration Adesto, stille Rezitation des Ps. 50 und die Vesper.

Die lateranensischen Chorherren in Rom pflegten nach der Prim 100 Armen die Füße zu waschen. Mit der Ant. Jo. 13, 34 begannen die Laienbrüder, die im Portikus den Armen gegenüber saßen, die Fußwaschung in der Weise, daß je einer 2 oder 3 Armen die Füße wusch. Darauf wuschen die Klerikerbrüder zu zweien

---

von der Gewohnheit der betreffenden Kirche oder vom Gutdünken des Bischofs ab. Das Caerem. bevorzugt allerdings die Fußwaschung der 13 Armen, da hierzu ein größeres Maß von Demut und Liebe erforderlich sei.

[1] Gavantus, Thesaurus sacrorum rituum P. IV tit. VIII. Thalhofer-Eisenhofer a. a. O. 629.

[2] Catal., Caerem. episc. T. I l. II c. XXIV § II n. VI u. VII p. 267 col. 2.

[3] Martène l. c. 125.

je 3 oder 4 Armen die Füße, trockneten sie mit dem Leinentuch ab und küßten sie und gaben jedem unter Händekuß je einen Denar. Zuletzt wusch der Prior den Armen die Füße und beschloß das Officium lavandi mit Pater noster und Oration. Jeder Arme erhielt noch Brot, eine Schüssel Bohnen, zwei Aale und einen Solidus Lucensis [1].

Ein Pontifikale von Arles [2] aus dem 13. Jahrhundert schreibt: Während der Sext führt man die Armen ins Kloster. Sie ziehen ihre Schuhe aus. Bei der Ant. Jo. 13, 34 beginnen die Laienbrüder, die Füße entblößt, mit Leinentüchern umgürtet, den Armen die Füße zu waschen. Sie trocknen sie mit dem Tuche ab und auch mit den Haaren wie jenes sündige Weib. Darauf reichen sie den Armen einige Denare, ihnen die Hände küssend. Nun werfen sich die Kanoniker, nachdem jeder seine Schüssel Bohnen beliebig ausgeteilt, vor den Armen auf die Erde nieder. Nach dreimaligem Kyr. el., Pater noster, V. Ps. 118, 4 und Oration Adesto werden 13 Arme in den Speisesaal geführt und dort regaliert.

In St. Blasien war es nach einem Ordo des 14. Jahrhunderts Sitte, am Gründonnerstag zweimal, nach der Terz und nach der Sext, den Armen die Füße zu waschen [3].

Nach dem heutigen römischen Missale [4] vollzieht sich die Fußwaschung folgendermaßen: Der Offiziator in Albe, Stola und Pluviale von violetter Farbe legt unter Assistenz des Diakons und Subdiakons in weißen Paramenten Inzens ein. Darauf erbittet der Diakon, das Evangelienbuch mit beiden Händen vor der Brust haltend, vom Offiziator den Segen. Er singt das Evangelium Jo. 13, 1—15, nachdem er dreimal das Evangelienbuch inzensiert, das der Subdiakon, von zwei Leuchterträgern umgeben, hält. Am Schlusse läßt der Subdiakon den Offiziator den Anfang des Evangeliums küssen, und der Diakon inzensiert ihn. Nachdem der Offiziator das Pluviale abgelegt, wird er von den beiden Leviten mit einem Leinentuch umgürtet. Knieend wäscht er jedem der zum Mandatum Zugelassenen den rechten Fuß, den der Subdiakon hält, trocknet ihn mit dem Tuche ab, das ihm der Diakon reicht, und küßt ihn. Währenddessen werden 9 Antiphonen gesungen in der Weise, daß

[1] Fischer l. c. 46 s.

[2] Martène l. c. 116 col. 2.

[3] Gerbert, Monum. vet. lit. alem. T. II. Pars altera. Accedit pars III Ritualis etc. l. c. 84 A. 2 col. 2, 85 A. col. 1 u. 2; Monum. vet. lit. alem. T. II (1779) 233 col. 1.

[4] Cf. Caeremoniale episcop. l. II c. 24 § III—IX.

die 4. und 9. zweimal, jede andere einmal wiederholt wird. Von den Ps. 118, 47, 84, 48, 83 singt man nur den ersten Vers. Nach dem Mandatum wäscht der Offiziator die Hände und trocknet sie ab. Er zieht das Pluviale wieder an und singt Pater noster, die üblichen Versikel und Responsorien und die Schlußoration Adesto.

Fast sämtliche Bestandteile dieses Ritus finden sich schon im Ordo Rom. vulg. Die Ant. Ubi caritas et amor, deus ibi est und die folgenden Verse sind dem Hymnus des 9. Jahrhunderts Congregavit nos in unum Christi amor, einem Verherrlichungslied der brüderlichen Liebe und Eintracht, entnommen[1].

[1] Thalhofer-Eisenhofer a. a. O. I 629. Der Text des Hymnus bei Dreves, Analecta hymnica XII 24.

Das alte Franziskanerkloster in München in seinen Beziehungen zum bayerischen Fürstenhause bis zum Reformjahre 1480.

Von

Dr. P. **Dagobert Stöckerl** O. F. M. in München.

Über die Geschichte des alten Franziskanerkonventes in München bis zu dessen zweiter Reform im Jahre 1620 ist nur wenig urkundliches Material vorhanden. Ja gerade aus der für die bayerischen Klöster so bedeutsamen Periode unter Ludwig IV. sowie aus der Reformationszeit, in der sich gerade der Orden des hl. Franziskus in den von katholischen Wittelsbachern beherrschten Gebieten die größten Verdienste erworben hat, besitzen wir so gut wie keine unmittelbaren archivalischen Berichte. Fast alle unsere Kenntnisse darüber verdanken wir den theologisch-apologetischen Schriften gelehrter Ordensmitglieder aus jenen Tagen nebst mehreren außerfranziskanischen Quellen. Die Ordenschronisten des 17. und 18. Jahrhunderts fühlen auch diesen Mangel und erklären ihn mit den beiden Reformen, die das Kloster 1480 und 1620 durchmachte und wobei unstreitig viele Urkunden zugrunde gingen, sowie mit wiederholten Feuersbrünsten, denen die archivalischen Bestände zum Opfer fielen. So sind wir fast nur auf spätere Berichte angewiesen [1], die sich jedoch nach ihrem eigenen Zeugnisse — und sie sind zum großen Teil von berufenen Ordensarchivaren verfaßt — auf alte Quellen stützen und die eine sehr gute Ergänzung und Beglaubigung, manchmal auch eine Korrektur finden an einem für die Geschichte der Münchner Geschlechter und des Klosters wertvollen Anniversar und Nekrolog aus dem 15. Jahrhundert. Es ist das ein Pergamentkodex, geschrieben von P. Hermann Sack, der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts lebte († 1440), lange

[1] Enthalten im Kgl. Allgemeinen Reichsarchiv in München (zitiert: RA) und im Provinzarchiv der bayerischen Franziskanerprovinz in München (zitiert: PA).

Jahre Guardian des Konventes in München war und dem besonders die Erhaltung und Sammlung von gehaltreichen theologisch-aszetischen Abhandlungen früherer Minoriten am Herzen lag. Der Kodex reicht in die älteste Zeit des Klosters zurück, wurde aber auch nach dem Tode des Verfassers noch fortgesetzt und enthält selbst Eintragungen aus dem 16. Jahrhundert [1]. Er bildet auch für die vorliegende Arbeit, für die Geschichte der Beziehungen zwischen den Franziskanern und dem Fürstenhofe, eine Hauptquelle.

Und diese Beziehungen waren bis herauf in unsere Tage stets sehr rege und segensreiche. In die wichtigsten Ereignisse der Klostergeschichte greifen wittelsbachische Herzoge ein. So schuf — um im voraus einen kurzen Überblick zu geben — Ludwig der Strenge den Brüdern eine Niederlassung in seiner unmittelbaren Nähe neben der Alten Burg und begründete damit das alte Kloster, das unter wechselreichen Schicksalsschlägen bestehen sollte bis zum Säkularisationsjahre 1802. Die beiden Reformen des Konventes 1480 und 1620 gingen von bayerischen Herzogen aus, die erste von Albrecht III. (IV.), die zweite von Maximilian I. Ihrem großen Gönner Ludwig IV. standen die bayerischen Ordensmitglieder in dessen schlimmsten Tagen treu und opfermutig zur Seite. In den Wirren der Reformation waren die Franziskaner die eifrigsten Bundesgenossen der Wittelsbacher im Kampfe gegen die neue Lehre und in der Erhaltung des Bayernlandes im katholischen Glauben [2]. Einen herrlichen Ausdruck fand diese enge Verbindung zwischen Kloster und Hof in der vierhundertjährigen Jubiläumsfeier des Konventes im Jahre 1684, wo in oft geradezu reizenden Sinnbildern die Verdienste dargestellt wurden, die sich das Wittelsbacher Geschlecht um die Familie des hl. Franziskus erworben hatte [3]. So nimmt es denn nicht wunder, wenn schon Hermann Sack seinen Nekrolog mit einer Gebetsverpflichtung der Brüder für das Fürstenhaus beginnt. Er schreibt N 1 b: ,Notandum,

---

[1] Er wird demnächst veröffentlicht in den Monumenta Germaniae Franciscana (Münster i. W., Aschendorff). — Zitiert: N.

[2] Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens (Freiburg i. Br. 1909) 475 ff.

[3] Vier Hundert Jähriger Welt-Lauff deß Seraphischen Franciscaner Ordens Von der ersten, zweyten und dritten Regl, Wie er ordentlich vom Jahr 1284 Biß auffs Jahr 1684 . . . außgebreitet und geziehret worden (München 1684). — Der gleiche Bericht ist im nämlichen Jahre auch in einer lateinischen Übersetzung erschienen. — Ferner PA 335 I d.

quod conventus Monacensis obligavit se omni quinta feria nocte cantare vigilias trium leccionum et feria sexta mane missam defunctorum. Et ante incepcionem misse facere recommendacionem animarum omnium ducum et ducissarum de domo bavarie, videlicet Ludwici imperatoris, Ludwici marchionis, antiqui ducis Stephani, ducis Fridrici, ducis Iohannis, Domine Katherine ducisse, Domine Thatee ducisse et domine Anne de nifen; pro quo recepit conventus annuatim XVI libras denariorum de theolonio, omni quatuor temporum IIII libras denariorum.' Diese vom Verfasser des Nekrologes selbst stammende Eintragung besagt somit, daß im Beginn des 15. Jahrhunderts und sicher auch in den nächsten Jahrzehnten — in N II, einer nach 1480 gefertigten Abschrift des ursprünglichen Nekrologes, war anfangs die gleiche Verpflichtung enthalten, ist dann aber später getilgt worden — in der Klosterkirche an jedem Freitage ein Seelengottesdienst mit „Gedenken" gefeiert wurde für die verstorbenen Mitglieder des herzoglichen Hauses, insbesondere für die eigens erwähnten Fürsten und Fürstinnen. Dabei erhält Kaiser Ludwig den ihm zukommenden Titel ,imperator', den ihm viele kirchliche Kreise nach dem Vorgange der päpstlichen Kanzlei unter Johann XXII. versagten [1]. Unter ,Ludwici marchionis' ist wohl Ludwig V. der Brandenburger zu verstehen, der Sohn Ludwigs des Bayern aus dessen erster Ehe mit Beatrix [2]. Die drei Herzoge Stephan, Friedrich und Johannes sind die Söhne Stephans II., die bis zum Jahre 1392 gemeinsam regierten und dann das gesamte Land in drei Gebiete teilten, in Bayern-Ingolstadt, Bayern-Landshut und Bayern-München [3]. All dieser soll im frommen Gebete eigens gedacht

---

[1] Vgl. dazu Pflugk-Harttung, Die Bezeichnung Ludwigs des Bayern in der Kanzlei Johanns XXII. (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XXII [1901] 325 ff.).

[2] Gegen Ludwig VI. den Römer, den Sohn des Kaisers Ludwig aus dessen zweiter Ehe, der in Brandenburg regierte, 1365 in Berlin starb und dort in der Franziskanerkirche zum grauen Kloster begraben wurde, spricht die Bezeichnung ,marchio' sowie die Regentschaft Ludwigs V. in Oberbayern und damit seine Beziehungen zum Münchner Kloster.

[3] Die Bezeichnung ,antiqui ducis Stephani' könnte verleiten an Stephan II. zu denken. Dagegen läßt sich anführen, daß auch sonst in Urkunden die drei Brüder gemeinsam auftreten wie im Jahre 1392 bei der Eingabe an Papst Bonifaz IX. um Bewilligung eines Ablasses wegen der Auffindung der Reliquien in Andechs durch P. Jacob Dachauer (PA 335 I d und in anderen Urkunden); ferner daß im frommen „Gedenken" auch die Gemahlinnen der drei Brüder erwähnt werden.

werden sowie auch der Herzoginnen Katharina, der Gemahlin Johanns II., Thatea, der Gemahlin Stephans III., und ‚Anna de nifen', der Tochter Bertholds VII. von Neyffen, Grafen von Graisbach und Marstetten, der Gemahlin des Herzogs Friedrich.

Nach dieser kurzen Zusammenstellung sollen nun im einzelnen in chronologischer Folge die Beziehungen zwischen der bayerischen Krone und dem Franziskanerkloster nach den freilich spärlich vorhandenen Urkunden näher dargelegt werden. Dabei läßt es sich nicht vermeiden, in Kürze auch die Geschichte des Klosters selbst zu besprechen, da wir trotz seiner Bedeutung für das religiöse Leben noch keine Monographie darüber besitzen.

Die ersten Anfänge des Münchner Klosters sind in Dunkel gehüllt. Nach alter Tradition, die mit großer Bestimmtheit auftritt, ist es bereits im Jahre 1221 von Castinus (oder Castmus), einem Reisebegleiter des Caesar von Speier, gegründet worden. Die Chronik des Bruders Jordan [1] erzählt nämlich, wie Caesar bald nach seiner Ankunft in Augsburg 1221 den Orden durch Aufnahme von Novizen verstärkte und dann seine Brüder nach der Weisung des hl. Franziskus in die verschiedensten Gegenden Deutschlands als Bußprediger sandte. Ein Teil von ihnen zog den Rhein entlang und faßte Fuß in den Rheingegenden, in den Städten Speier, Worms, Mainz und Köln. Ein anderer Teil wandte sich nach Salzburg und eine dritte Gruppe nach Regensburg. Von München sowie von einem Bruder Castinus erzählt Jordan nichts. Hier tritt nun die Tradition ergänzend ein, die sich zwar geschichtlich nicht genügend beweisen, noch weniger aber widerlegen läßt. Es war ja gewiß naheliegend, daß mehrere Brüder von Augsburg aus das benachbarte München aufsuchten, wo sie durch ihr demütiges Auftreten, durch ihren Seeleneifer und ihre Predigttätigkeit die Herzen der Münchner gewannen und sich dann auch zum Bleiben entschlossen. Man übergab den neuen Ordensleuten „die Kapelle St. Jakob, welche damals außer der Stadt München auf einem schönen, großen Anger stand, samt einem schlechten, einfachen, schlichten, dabeistehenden Hause, ... welches alsdann in Besitz genommen und aus unterschiedlichem von den Christgläubigen zusammengetragenen Almosen in kurzer Zeit zu einem bequemlichen Klösterlein . . . erbaut und eingeweiht worden.“ [2] Somit

[1] Analecta Franciscana (Ad Claras Aquas, 1885) I, Nr. 23—24.

[2] So PA 335 I d, nach einer alten Chronik verfaßt. Ähnlich RA 1 und RA 1 a. RA 313 sucht eingehend die These zu begründen, daß Castinus 1221 das Kloster auf dem Anger gegründet habe. Näheres über die Entstehung des Münchner

ist das Münchner Kloster aus den gleichen ärmlichen Anfängen herausgewachsen wie die ersten Franziskanerniederlassungen in den anderen Städten.

Die Jakobskapelle, die sicher auf eine frühere Zeit zurückgeht und die man sich wohl als eine alte Feldkapelle vorzustellen hat, genügte bald nicht mehr den Bedürfnissen der Brüder. Bereits nach wenigen Jahrzehnten mußte man an die Erweiterung des Klosters und der Kirche denken, und so entstand neben der kleinen Kapelle die Jakobskirche, die von Alexander IV. durch Erlaß vom 15. Januar und vom 12. April 1257 mit Ablässen begnadigt wurde [1]. An die Kirche schloß sich ein geräumiges Kloster an; aus der alten, ärmlichen Niederlassung ist ein Konvent geworden.

Wie die alten Chroniken ausweisen, ist Bruder Castinus hochbetagt im Jahre 1271 gestorben [2]. Sack schreibt über ihn ohne nähere Zeitangabe (N 49a vom 14. Dezember): ‚Obiit frater Kastinus fundator domus.' Vielleicht lösen sich die unstreitig bestehenden Schwierigkeiten über die lange Regierungsdauer des Castinus, die im Rahmen vorliegender Arbeit nicht näher erörtert werden sollen, am besten mit der Annahme, unter domus sei nicht die erste Niederlassung am Anger zu verstehen, die nach der Tradition bis auf das Jahr 1221 zurückreicht, sondern der neue Konvent, der vor 1257 erbaut wurde, und zwar nach Ausweis der Quellen — die beiden päpstlichen Ablaßverleihungen von 1257 sind an den Guardian Bruder Castinus und die übrigen Fratres Minores zu München gerichtet — unter dem Guardianate und durch die opferwillige Tätigkeit des Castinus, des ‚fundator domus'.

Das gute Beispiel, das die Brüder gaben, gewann ihnen in steigendem Maße die Sympathien weiter Volkskreise und auch des

---

Klosters bietet mit Angabe der Literatur P. Parthenius Minges, Geschichte der Franziskaner in Bayern (München 1896) 7 ff.

[1] Minges a. a. O. 8. Die Originale beider Bullen waren im alten Provinzarchive aufbewahrt. Potthast (Regesta Pontificum Romanorum II) kennt diese Erlasse nicht, wohl aber ein päpstliches Edikt vom 13. Januar 1257 (S. 1366 Nr. 16671), wonach jeder, der am Feste des hl. Franziskus und des hl. Antonius oder während beider Oktaven die Kirche der Franziskaner in München besuche, einen Ablaß von 40 Tagen gewinnen könne. — Diese Kirche, „deren Chor noch heute als die eigentliche Klosterkirche der Armen Schulschwestern am Anger erhalten ist", „stellt zugleich den ältesten frühgotischen Bau Oberbayerns dar" mit romanischen Bestandteilen (Dr. Joseph Sturm, Die St. Anna-Pfarrkirche in München [München 1915] 6).

[2] Freilich wird noch 1276 ein Bruder Castinus erwähnt. Siehe Minges a. a. O.

Hofes. Schon bei Otto II. († 1253) sollen sie als Beichtväter gewirkt haben. Noch einflußreicher wurde ihre Stellung unter dessen Sohne Ludwig II. dem Strengen (1255—1294), einem dei bedeutendsten Fürsten aus dem wittelsbachischen Hause. Er war den schlichten Mönchen des neuen Ordens mit besonderer Liebe zugetan und wollte sie deshalb in seiner unmittelbaren Nähe haben. Unter Mitwirkung des Geschlechtes der Sentlinger fand denn auch wirklich eine Verlegung des Klosters statt. Der Herzog räumte den Brüdern neben seiner Residenz, dem „Alten Hofe", einen geräumigen Bauplatz ein — heute steht dort etwa der westliche Teil des Hoftheaters —, und im Jahre 1282 konnte mit der Errichtung des Klosters begonnen werden. Gegen eine Abfindungssumme von 800 Gulden, welche die Herren von Sentling den Franziskanern zum Baue der neuen Räumlichkeiten und der Kirche leisteten [1], überließen diese das Angerkloster den „armen Frauen" vom Orden der hl. Klara. 1284 stand das Kloster fertig da und konnte von den Brüdern bezogen werden [2]. In das verlassene Angerkloster übersiedelten die Klarissen, und zwar zunächst vier Schwestern aus dem Kloster Söfflingen bei Ulm.

So hatte die Gunst und Fürsorge des bayerischen Herzogs den Söhnen des hl. Franz ein Heim geschaffen, von dem aus sie jahrhundertelang wirken sollten im Dienste der Kirche, des Münchner Volkes und nicht zum wenigsten für das bayerische Fürstenhaus, in welchem sie alle Stürme der kommenden Zeit überstanden, bis sie 1802 die Säkularisation mit rauher Hand daraus vertrieb.

Im Jahre 1284 führte Ludwig der Strenge in den Schwabinger Vorstädten den dritten Orden des hl. Franziskus ein, ein neuer Beweis, wie sehr der erlauchte Wittelsbacher der Gründung des seraphischen Heiligen von Assisi zugetan war.

Den Franziskanern in München fehlte zur Ausübung ihrer Wirksamkeit immer noch eine größere, ihren Verhältnissen angepaßte Ordenskirche. Wohl hatte man ihnen die Kapelle der hl. Agnes überwiesen, die Begräbnisstätte für das Geschlecht der Haslanger; aber diese genügte natürlich bei weitem nicht. Darum folgte auf die Errichtung des Klosters unmittelbar der Bau der Klosterkirche, die auch bereits 1294 fertig stand und im gleichen Jahre vom Bischof Enicho (oder Einicho) von Freising eingeweiht

[1] Nach mehreren Berichten in PA 335 und in RA.

[2] Manche Berichte stellen die Ereignisse in etwas veränderter chronologischer Form dar; doch lassen sich damit die Tatsachen nicht in Einklang bringen.

wurde [1]. Der Feierlichkeit wohnten als Vertreter des Hofes bei die zwei Söhne Ludwigs II. († 1294) Rudolf I. und Ludwig, der spätere Kaiser Ludwig IV. [2] So stand also schon jetzt Ludwig im Verkehr mit dem der Herzogsburg benachbarten Franziskanerkloster, das später in seiner Regierungszeit ein so treuer Bundesgenosse sein sollte. von dem gar manche Verteidigungsschriften für das deutsche Imperium ausgingen. — Die alte Agneskapelle war mit der neuen Kirche vereinigt worden und blieb auch für die Folgezeit die Begräbnisstätte Münchner Geschlechter [3].

1295 stiftete der ‚Patritius Monacensis' Heinrich Ridler für die Schwestern vom dritten Orden eine Niederlassung, die aber so klein und beschränkt war, daß sie nur für 12 Jungfrauen hinreichte. Um den damit verbundenen Mißständen abzuhelfen, gründete 100 Jahre später wiederum ein Sprosse der Ridlerfamilie, Gabriel Ridler, einer der größten Wohltäter auch des Franziskanerklosters, in dessen Nähe ein größeres Regelhaus, das gewöhnlich von etwa 40 Schwestern bewohnt war. Sinnig äußert sich über die Lage beider Klöster der Chronist in RA 1a (p. 45): ‚Cingitur multa ex parte Magnificentissimum Serenissimi Electoris Bavariae Palatium immediate contiguis duabus Familiis Religiosis, scilicet Patrum nostrorum Reformatorum [4] et Sororum Ridlerianarum, ut id, quod subinde Aulae licentia relaxat, consecratae deo animae per rigorem Monasticum restringant ac intra sanctitatis cancellos retineant.'

Das edle Werk Ludwigs II., die Errichtung des Klosters und der Kirche für die Söhne des hl. Franz, sollte bald schweren Schaden leiden. Anfangs des 14. Jahrhunderts brach ein Brand aus, der, wie es scheint, die Klostergebäulichkeiten stark mitnahm.

Näheres über die Entstehung und die Größe des Unglückes besagen die Urkunden nicht. Sie berichten nur, daß der Münchner Guardian Friedrich Choburg (oder Choburch) vor dem Jahre 1311 die arg in Mitleidenschaft gezogene Kirche wieder herstellte [5].

---

[1] N 30b und N 52a.

[2] N 52a: ‚In presencia illustrium et inclitorum principum Rudolfi et Ludwici comitum palatini reni et ducum bawarie.'

[3] Verschiedene Berichte, so P. Franciscus Gonzaga, de Origine Seraphicae Religionis Franciscanae (Romae 1587), ferner RA 308 im Einklang mit anderen Darstellungen geben, freilich ohne nähere Beweisführung, 1289 als Gründungsjahr des Klosters an. Vielleicht liegt da eine Verwechslung mit dem Bau der Kirche vor. Die alte Tradition, die sich am bestimmtesten in der Jubelfeier 1684 zeigt und die sich auf alte Quellen stützt, spricht dagegen.

[4] Reformiert seit 1620.

[5] N 12a; RA 309; RA 313.

Bald sollte es noch schlimmer kommen. 1327 war ein bitteres Unglücksjahr für das Kloster wie für die Stadt München. Hören wir N 52b — und im Einklange damit stehen spätere Akten wie RA 313, PA 335 an verschiedenen Stellen —: ‚Anno domini 1327 in gallicantu vigilie sancti Valentini martiris factum est incendium civitatis monacensis, incipiens iuxta dominas sancte Clare, destruens chorum et ecclesiam sancti Petri et hospitale [1] et totam vallem et partem castri et vere terciam partem civitatis. Et ultra 30 persone per ignem interierunt. Unde ver[e] mille ter centum viginti septem nocte Valencini: Tercia monaci pars corruit igne voraci, Hospitalis domus exusta, pars magna monaci conbusta.' Den Franziskanern, deren Heim ein Raub der Flammen geworden war, blieb nichts anderes übrig als in anderen deutschen Klöstern gastliche Aufnahme zu suchen. Nach dem Berichte späterer Ordenschronisten war die Feuersbrunst 1327 auch für die Klostergeschichte verhängnisvoll; sie führen darauf den Verlust des alten Archivbestandes zurück sowie die merkwürdige Tatsache, daß wir für die Zeit Ludwigs des Bayern fast keine franziskanischen Urkunden besitzen. Freilich ganz haben die Brüder die Stätte ihrer früheren Wirksamkeit nicht verlassen; einzelne Schriften, die vom ‚Conventus Monacensis' ausgingen und die das franziskanische Ideal der Armut und die Rechte des deutschen Kaisers gegen Johann XXII. vertraten, setzen ein wenn auch vielleicht ärmliches Klösterlein auf den Trümmern der früheren Niederlassung voraus. Ebenso mochte man die vom Feuer verschonten Teile und Kapellen der zerstörten Kirche zu einer Art Notkirche ausgebaut haben. Erst Jahrzehnte später sollten durch die beiden Brüder Gabriel und Vinzenz Ridler Kloster und Kirche in neuem Glanze erstehen.

Bitter schwere und stürmische Tage kamen für den Franziskanerorden unter dem Pontifikate Johanns XXII. Mit dem theologischen Problem von der Armut Christi und der Apostel, das mehr eine innere Ordensangelegenheit war, verbanden sich eben damals auch die politischen Wirren, die der in das Leben des deutschen Volkes ungemein tief eingreifende und nicht selten gehässig geführte Kampf zwischen imperium und sacerdotium erregte, und so entstand schließlich in den deutschen und namentlich in den bayerischen Klöstern allmählich eine Unsicherheit und Aufregung, in der das patriotische Fühlen, die Treue gegen das Fürstenhaus

[1] Das Heilig-Geist-Spital.

in harten Konflikt geraten mußte mit den bestimmten Forderungen des Heiligen Stuhles.

Ein näheres Eingehen auf jene Ereignisse, auf die gewaltige Erregung, die damals die Stiftung des Heiligen von Assisi durchbebte und die jahrelang nachzitterte, ist im Rahmen vorliegender Arbeit nicht möglich [1]. Für uns kommt nur die Haltung des Münchner Konventes in Betracht, die freilich bloß verständlich ist im Zusammenhange mit der Geschichte der übrigen deutschen und bayerischen Klöster.

Besonders erschwert wurde die Lage der Franziskaner in Bayern durch den Ordensgeneral Michael von Cesena, der sich 1328 nach seiner Flucht aus Avignon am Hofe des deutschen Kaisers niedergelassen hatte und der sich, gestützt auf die Sympathien, die er ob seines Festhaltens am franziskanischen Armutsideale bei vielen seiner Mitbrüder genoß, und im Vertrauen auf die mächtige Hilfe Ludwigs IV., den päpstlichen Zensuren nicht fügte. Man kann sich leicht eine Vorstellung machen von den schweren Gewissenskämpfen und seelischen Stürmen, die ein solches Beispiel des höchsten Ordensoberen bei seinen Untergebenen im Gefolge haben mußte. Treffend ist das Urteil, das der Ordenschronist Wadding über diese aufgeregte Zeit gibt [2]: ‚Miseris his tumultibus et tribulationibus vehementer laborabat paupercula Religio, et multi innocenter passi sunt, qui . . . aliquando huc et aliquando illuc fluctibus vel inscitiae vel timoris ferebantur. . . . Erat etiam admiratione et compassione dignum videre homines alias doctos adeoque religiosae vitae, ut nihil turpe aut vile etiam ab ipso Ioanne eis obiici potuerit, imo maxime commendentur a pietate et virtute toto illo tempore, quo in Bavaria vixerunt, in hasce abiise miserias: Non abierunt post suas concupiscentias, nec mundi aut carnis agitabantur illecebris, sed nimio zelo sui Instituti et insipienti affectu paupertatis, quam profitebantur.‘ Das erkannte auch Papst Johann XXII. in gerechter Würdigung der Sachlage an. In einem Schreiben an die Königin Johanna von Frankreich erklärte er, sein Vertrauen zum Franziskanerorden sei nicht geschwunden, sondern im Gegenteile infolge der Haltung des Gesamtordens gestiegen [3].

---

[1] Über den Verlauf des Streites siehe Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens 66 ff.

[2] Wadding, Annales Minorum VII (Romae 1733) 85—86.

[3] Wadding a. a. O. 94—95.

Tatsächlich haben sich die Franziskaner auf religiösem Gebiete in verhältnismäßig kurzer Zeit dem Oberhaupte der Kirche entschieden unterworfen; bereits das Generalkapitel von Paris 1329 brachte offiziell die Einigung. Im politischen Kampfe dagegen gab es noch argen Zwiespalt. Es werden hier die Verhältnisse wohl ähnliche gewesen sein wie bei den deutschen Bischöfen und Reichsstädten, unter denen sowohl Papst wie Kaiser ihre entschlossensten Bundesgenossen fanden [1]. Dazu kam bei den deutschen und speziell bei den bayerischen und Münchner Mendikanten noch das Gefühl der Dankbarkeit gegen den wittelsbachischen Fürsten wegen seiner Verteidigung der minoritischen Armut und seiner opferwilligen Fürsorge für die Klöster: Kein Wunder, wenn viele von ihnen von ihrem Kaiser nicht lassen wollten. So wurde die Frage, ob das päpstliche Interdikt, das aus politischen Gründen verhängt war, gehalten werden müsse, von einem großen Teil der deutschen Religiosen entschieden mit „Nein" beantwortet. Das war mit wenigen Ausnahmen der Fall im ganzen Bistum Konstanz, in Straßburg, in Frankfurt und noch in mehreren deutschen Städten [2]. Die Worte, die der Prokurator König Friedrichs von Sizilien, Michael Stephani, am 20. September 1324 von Avignon aus an König Jayme II. von Aragonien schrieb, gelten sicher in gleicher Weise für die späteren Jahre: ‚Religiosi communiter adherent regi Alamannie, maxime fratres Minores, et quam plures principes et populares.' [3] —

Wie stand es nun mit dem Münchner Kloster, das Ludwigs Vater seine Niederlassung neben der Herzogsburg verdankte und

[1] Riezler, Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern (Innsbruck 1891). — Sauerland, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem vatikanischen Archiv (Bonn 1902—1903). — Schütte, Zur Stellung der Städte und Fürsten am Rhein zu Ludwig dem Bayern. Ein vatikanisches Aktenstück aus dem Jahre 1327 (Rom 1908). — Müller, Der Kampf Ludwig des Baiern mit der römischen Kurie (Tübingen 1879—1880). — Preger in den Abhandlungen der historischen Classe der kgl. bay. Akademie der Wissenschaften XIV Abt. 1 (1878) 1 ff.; XVI Abt. 2 (1882) 113 ff.; XVII Abt. 1 (1883) 103 ff.; Abt. 3 (1886) 499 ff.

[2] Preger a. a. O. XIV Abt. 1 (1878) 38—40.

[3] Schwalm in Monumenta Germaniae historica. Legum sectio IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum. tom. V Nr. 990 S. 827. — Siehe auch Nr. 991 S. 827 und Nr. 992 S. 827 f. — Ein interessantes Bild, das wohl typisch sein dürfte für die Haltung vieler Franziskanerklöster, zeichnet Johann von Winterthur vom Konvente in Lindau (Meyer von Knonau in Sybels Historischer Zeitschrift 15. Jahrg., 2. Heft (München 1873) 241 ff.

das gerade damals im Mittelpunkte der ganzen Bewegung war? Die Antwort kann nach der bisherigen Darstellung nicht zweifelhaft sein, wenn wir auch keine absolut gesicherten Beweise besitzen. Wohl darf man die „Michaeliten" am bayerischen Hofe, deren Tätigkeit über den Rahmen unserer Arbeit hinausgeht, nicht mit den Münchner Fransziskanern verwechseln; ein Gegensatz bestand gewiß zwischen ihnen nicht. So erließ Cesena am 26. März 1330 gegen die Bulle ‚Quia vir reprobus' eine protokollarisch aufgenommene Appellation, in der er Johann XXII. mehrerer Irrtümer beschuldigt. Das Schriftstück ist abgefaßt im Refektorium des Münchner Klosters: ‚presentibus testibus vocatis et rogatis venerabilibus viris dominis Henrico decano sancti Petri, . . . fratribus Hermanno gardiano conventus Monachi, Nycolao de Frisigna et aliis fratribus dicti conventus et pluribus aliis clericis et secularibus . . .'[1] Am 23. August 1338 erneuerte Cesena seine Appellation und beschuldigte Benedikt XII. der Häresie. Zum Schlusse heißt es: ‚Acta et facta fuerunt predicta in civitate Monacensi in domo fratrum Minorum . . . presentibus testibus, testibus vocatis et rogatis venerabilibus et religiosis viris fratribus Henrico de Thalem, Guillermo de Ocham in sacra theologia magistris, Bonagracia de Pergamo iuris utriusque perito, Frederico de Vilperg gardiano prefati conventus et Henrico Brimone quondam gardiano dicti conventus ordinis Minorum.'[2] Wohl werden Friedrich von Vilperg und Heinrich Brimone nicht unter denen aufgeführt, die dem libellus des Cesena offiziell zustimmten im Gegensatze zu Heinrich von Thalheim und Wilhelm Occam; aber schon ihre Zeugenschaft bekundet klar ihre Stellungnahme.

Nach der Tradition hat das Kloster die Exkommunikation des Kaisers, weil aus politischen Gründen verhängt, nicht anerkannt und darum auch das Interdikt nicht gehalten. Mehrere im Provinzarchive vorhandene Berichte (so PA 335 I) versichern, Ludwig habe sich stets unbemerkt, um das religiöse Fühlen des Volkes nicht zu verletzen, in die nahe gelegene Ordenskirche begeben und dort von einem Chorfenster aus, den Blicken der Menge durch eine Heiligenstatue entzogen, dem Gottesdienste beigewohnt. Mag das auf Wahrheit beruhen oder nur erfunden sein, jedenfalls entspricht

---

[1] Müller, Einige Aktenstücke und Schriften zur Geschichte der Streitigkeiten unter den Minoriten in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. I. Nicolaus Minorita, De controversia paupertatis Christi (Brieger, Zeitschrift für Kirchengeschichte VI [1883] 74 87.) [2] Müller a. a. O. 76—77 101—102.

es der traditionellen Auffassung von der Haltung des Klosters in jener kritischen Zeit. Wie schon früher erwähnt, hat die Jubiläumsfeier 1684 die wichtigsten Tatsachen der Klostergeschichte in Sinnbildern dargestellt, und gleich das erste Bild zeichnet die Versuchung Christi durch die Pharisäer mit der Zinsmünze. Die Erklärung besagt: ,,Die Außdeutung zihlet auff den Kayser Ludwig IV. auß Bayrn, welchem in seinem langwirigen schweren Widerwertigkeiten die Ersten und damahl berühmbtiste Männer deß Franciscaner Ordens zu seiner Rechtfertigung gedient haben.“ [1] An diese Tradition knüpft im 19. Jahrhundert König Ludwig I. von Bayern an, der die ausdrückliche Weisung gab, auf dem großen Freskogemälde am Isartore, das nach der Schlacht bei Ampfing 1322 den Siegeseinzug Ludwigs IV. in München darstellt, ja auch der Franziskaner nicht zu vergessen, der treuen Bundesgenossen seines erlauchten Ahnherrn [2].

Persönlich war Ludwig ein aufrichtig frommer Fürst, und der bedauerliche Kampf mit dem Oberhaupte der Kirche hat seine innerlich religiöse Gesinnung, seine Ehrfurcht vor dem Heiligen, vor Gotteshaus und Meßopfer, und seine Fürsorge für die Geistlichkeit nicht gemindert. Dafür zeugen verschiedene Stiftungen und Privilegien, von denen viele in den Monumenta Boica zusammengestellt sind (besonders in Bd. XIX und XXI). Hingewiesen sei auch auf seine Tochter Agnes, die 1349 im Alter von vier Jahren zur Erziehung ins Angerkloster gebracht wurde und mit der noch 9 Hofdamen die Welt verließen, um bei den Klarissen einzutreten. Die Jubelfeier 1684 verherrlicht das edle Fürstenkind Agnes samt der ihr später nachfolgenden Tochter Albrechts II., Barbara, in einem reizenden Sinnbilde: ,,Der mit Bluemen gekrönte Christus gebrauchet sein Creutz zum Bluemenbettlein graben und erfrewet sich zarte, schneeweisse Lilgenstammen zupflantzen.“ Mit Recht sagt Burgundus vom bayerischen Fürsten-

[1] Vier Hundert Jähriger Welt-Lauff deß Seraphischen Franciscaner Ordens . . . (München 1684) I. Sinnbild.

[2] Auf die drei Appellationen Ludwigs, über die eine sehr umfangreiche Literatur besteht, sei hier nicht weiter eingegangen. Sicher ist beim Sachsenhauser Proteste der minoritische Einfluß nicht zu verkennen und wird auch vom Könige offen zugestanden. Ob aber Mitglieder des Münchener Hauses in Betracht kommen, entzieht sich unserer Kenntnis. — Siehe über Ludwig IV. noch Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327—1354) (Rom 1911).

hofe zur Zeit Ludwigs: ‚Tanta pietas florebat in Regia, ut scholam esse crederes, in qua virgines ad monasteria alerentur.‘ [1] —

Der alte Franziskanerkonvent hatte durch den verheerenden Stadtbrand 1327 schweren Schaden gelitten, und es sollte Jahrzehnte dauern, bis Kirche und Kloster wiederhergestellt waren. Durch das opferwillige Eingreifen des edlen Geschlechtes der Ridler, dem das Kloster auch sonst sehr viel verdankt [2], besonders durch die beiden Brüder Gabriel und Vinzenz, die ‚reformatores huius conventus‘, wurde endlich das Werk vollbracht. 1375 konnte die Weihe des Gotteshauses stattfinden, und zwar durch den Weihbischof Albert von Freising, der selbst aus dem Franziskanerorden hervorgegangen war, und etwa 1380 waren Kirche und Kloster neu erbaut [3]. So hatte endlich nach vielen Schicksalsschlägen der Orden in München eine Stätte gefunden, die er dauernd bewohnen sollte bis zur Säkularisation.

Das Jahr 1405 brachte dem neuen Konvente eine große Auszeichnung: Die Abhaltung des Generalkapitels für den gesamten Orden. Eine reiche Zahl von Gästen, von den Vorstehern der einzelnen Provinzen, versammelte sich innerhalb der Klostermauern, und Hof wie Bürgerschaft wetteiferten in der Sorge für deren Unterhalt. Aus Dankbarkeit gewährte ihnen der neuerwählte Generalminister Antonius Angelus Vinitti von Pireto Anteil an den Verdiensten und guten Werken der Minderen Brüder und der Klarissen in einer Art ‚Filianzbrief‘. Er trägt die Überschrift [4]: ‚Christo deo devotis illustrissimis principibus Domino Ernesto et eius conthorali Dominae nostrae Elisabethae ducissae cum prole ac domino Wilhelmo ducibus Bavariae palatinis [5]; Toto consilio omnique populo utriusque sexus oppidi Monacensis et omnibus, qui beneficia specialia capitulo nostro generali contulerunt: Frater Antonius ordinis fratrum minorum generalis et servus salutem

---

[1] Nicolai Burgundi, Historia Bavarica sive Ludovicus IV. imperator. Iterum edidit Böhmer (Helmestadi 1705) 163.

[2] Siehe die Stiftungen N 2b; 3a; 5a; 19b; 38a; 47a (II 45a); II 14b; II 21b; II 23a; PA 335 I 16.

[3] So die meisten Berichte aus RA und PA. Einzelne wie RA 313 lassen die Weihe der Kirche erst 1385 vollzogen werden.

[4] PA 335 I e.

[5] Die beiden Brüder Ernst und Wilhelm III. regierten gemeinsam von 1397 bis 1435. Wilhelm III. starb 1435, Ernst 1438. Elisabeth, die Tochter des Herzogs Barnabas von Mailand, war seit 1396 mit Ernst vermählt. Nach N 7b vom 3. Februar vermachte sie dem Kloster für Abhaltung eines Jahrtages 30 rheinische Gulden. — Unter ‚proles‘ ist Albrecht II. der Fromme gemeint.

et pacem in domino sempiternam.' — Gewiß ein schöner Beitrag zur Stellung des Klosters innerhalb der Münchner Stadtgemeinde.

Der im Filianzbrief erwähnte Sohn des Herzogs Ernst, Albrecht II., vermählte sich am 22. Januar 1437 mit Anna, der frommen Tochter des Herzogs Erich von Braunschweig-Grubenhagen (1384—1427). Albrecht II. starb 1460, und nun stiftete Anna in der Franziskanerkirche einen ewigen Jahrtag für sich und ihre Angehörigen. N 11 (siehe auch N 47b) sagt darüber [1]: ,Notandum est, quod conventus Monacensis fratrum minorum obligavit se peragere duo perpetua anniversaria pro dominio domus Bavarie et primo pro illustrissimo principe duce Ernesto et contoralis sue Elizabet necnon pro serenissima domina domina Anna de Prawnschweick et eius marito illustrissimo duce domino Alberto de domo Bavarie et eciam pro illustrissimo principe Ernreich de Prawnschweick una cum coniuge sua domina Elizabet; ob quam causam illustrissima domina domina Anna de Prawnschweick dedit conventui ducentos et triginta florenos renenses.' Die näheren Bestimmungen über die Verwendung und Verteilung des Geldes, wie sie im N zusammengestellt werden, seien hier übergangen.

Von den Kindern Albrechts II. haben vor allem drei die traditionellen Beziehungen zur Stiftung des hl. Franziskus aufrecht erhalten, Sigmund, Albrecht III. und Barbara.

Barbara wurde am 9. Juni 1454 zu München geboren und kam mit 6 Jahren zur Erziehung ins Angerkloster. Eine glänzende Zukunft schien ihr zu winken, als ihr König Ludwig XI. von Frankreich Hand und Thron anbot; aber die junge Fürstin hatte sich bereits ihrem Gott geweiht und blieb auch dem heiligen Entschlusse treu. Nichts konnte sie bestimmen, die Klosterzelle mit dem französischen Königsthrone zu vertauschen. 1470 nahm sie den Schleier, starb aber bereits 1472 im Rufe der Heiligkeit und ward neben der Prinzessin Agnes beigesetzt. Nach der Säkularisation des Klosters wurden die Gebeine der beiden Prinzessinnen im Jahre 1809 nach der Fürstengruft bei Unserer Lieben Frau transferiert.

Gleich seiner heiligmäßigen Schwester Barbara war Herzog Sigmund dem Orden des Heiligen von Assisi mit besonderer Liebe und Zuneigung ergeben. Wiederholt rühmen die Chronisten in PA die rege Fürsorge des Fürsten für den Konvent, seine Freigebigkeit gegen die Kirche und seinen redlichen Willen nach Be-

---

[1] Am Rande ist das braunschweigische und das bayerische Wappen gezeichnet.

förderung der Ordenszucht unter den Brüdern. Wohl war er 1480 nicht mehr Mitregent Albrechts III. — schon seit 13 Jahren lebte er als Privatmann: Aber bei der Einführung der Observanz im Münchner Kloster treffen wir ihn an der Seite seines Bruders. N 6b vom 25. Januar [1] und PA weisen besonders auf eine reiche, von Herzog Sigmund stammende Stiftung hin vom Jahre 1466, auf ein „ewiges Seelgeräth und Jahrtag zu viermalen im Jahre alle Quatember", und zwar für „hundert Pfund Pfenning Münchner Währung und fünf Pfund Pfenning ewiges jährliches Geld" [2]. Die Verpflichtungen des Klosters sind: Am vorhergehenden Sonntage wird der Jahrtag von der Kanzel aus verkündet und das Volk zum Besuche aufgefordert. Am Vorabend findet die feierliche Vigil statt „und darnach des Morgens mit ainem gesungen Selamt und auch mit vier aufgesteckten prynnenden waxkerzen aufgeparet mit tebich all einem erbern Jartag zugehört und nach loblich gewonheit unsers gotzhauß, und von jeglichem bruder so vil unser dy selb zeit briester in dem closter sein darzu mit ain gesprochen Selmeß die wir auch also halten und lesen sollen." [3]

Eine Ergänzung zum Jahrtag in der Franziskanerkirche bildet eine Stiftung vom Jahre 1478 für die Schwestern des Ridler- und Bittrichklosters. Gegen eine Entschädigung von 20 Pfund Pfennig für jedes der beiden Häuser mußten diese „zu jetzlichem Jartag besunder ein halb pfunt wachs kauffen und gewuntne Liecht darauß machen" sowie beim Seelenamte Wein und Brot opfern. Die Franziskaner übernahmen die Kontrolle über die gewissenhafte Einhaltung der auferlegten Verpflichtungen [4].

Der Konvent hat die reichen Wohltaten seines edlen Gönners Sigmund stets dankbarst anerkannt. Bei der Jubelfeier war eine eigene Darstellung aus dem Leben Jesu dem hohen Fürsten gewidmet: Der kleine Jesusknabe, der „die Scheitten und Holtzstücklein" zusammensucht, wird in Parallele gestellt mit dem Herzog Sigmund, der aus allen Gegenden Baumaterial, Holz und Steine herbeiführen läßt zum Bau des Münchner Domes. Damit hat sich der wittelsbachische Fürst ein unvergängliches Denkmal für alle Jahrhunderte errichtet. Am 9. Februar 1468, im

[1] Siehe ferner N 21a vom 17. Mai; N 37a vom 13. September; N 49b vom 17. Dezember.

[2] So der Stiftungsbrief in PA 335 I e 17b—19a; 31b—32a. N 6b ist die frühere Angabe der Summe getilgt und dafür ‚quinque florenos' gesetzt.

[3] PA 335 I e 32a. [4] PA 335 I e 32a.

29. Jahre seines Lebens, wurde der Grundstein zum gewaltigen Werke gelegt und am 14. April 1494 konnte Bischof Konrad von Freising die feierliche Einweihung vornehmen. — Im Jahre 1501 ist Herzog Sigmund in seinem Schlosse zu Menzing gestorben ,in habitu Franciscanae familiae'; als Liebhaber der franziskanischen Familie im Leben wollte er auch im Tode durch das Ordenskleid seine innere Zugehörigkeit zu ihr kundtun [1].

Ganz anders als Sigmund griff dessen Bruder Albrecht III. (IV.) in die Geschichte des Münchner Klosters ein. Es war damals die Zeit, wo die Observanz ihren Siegeslauf durch die franziskanische Welt hielt und den Konventualen ein Kloster nach dem anderen abnahm. Sie ging aus vom allgemeinen Sehnen nach einer Reform im Orden und wollte das Armutsideal des hl. Franziskus, das im Laufe der Zeit stark verblaßt war, soweit als möglich wieder zur Grundlage des Ordenslebens machen. Schon der alte David von Augsburg, einer der ersten deutschen Novizenmeister († 1272), weist in seiner Regelerklärung auf die Schwierigkeiten hin, die hohen Forderungen des Heiligen von Assisi in ihrer vollen Bestimmtheit zu allen Zeiten zu verwirklichen. Er schreibt: Die strenge Auffassung des Armutsgelübdes erfuhr von selbst eine Milderung ,tam ratione multitudinis ac debilium fratrum, qui rigorem primum facere non valent, quam ratione studii et diversorum attinentium et aedificiorum, quae plura requirunt conquirenda.' [2] Nehmen wir dazu die regen Beziehungen zwischen den einflußreichen Klöstern in der Stadt und der vornehmen Bürgerschaft, die sicher auf das reguläre Leben abfärbten und abfärben mußten; die reichen Stiftungen für Jahrtage und religiöse Andachten, die zusammen mit anderen Gaben ganz hübsche Einkünfte erzielten; die kritischen Zeiten des Ordens unter Johann XXII., die einzelne Brüder dem franziskanischen Ideale fast entfremdeten; die schrecklichen Wirren des Schismas in der Kirche; die zahlreichen unglücklichen Ereignisse, Kriege usw.: All das hat die Ordenszucht in manchen Häusern schwer beeinträchtigt. Es entstand der sogenannte ,,Konventualismus" des 14. und 15. Jahrhunderts, eine gewisse Weltförmigkeit, die aber auch eine mächtige und siegreiche Gegenströmung hervorrief, die Observanz. Damit kam die erste große Reform im Orden, die im Jahre 1480 auch das Leben des Münchner Konventes umgestalten

[1] PA 335 I d 10b; siehe auch PA 335 I i 4.

[2] Stöckerl, Bruder David von Augsburg (München 1914) 76.

und bald darauf das Angerkloster und die beiden Bittrich- und Ridler-Häuser erfassen sollte.

Der eigentliche Reformator der Franziskaner in München war nun Herzog Albrecht III. Der nicht gerade erbauliche Vorgang ist wiederholt eingehend dargestellt worden, so in mehreren Berichten in RA, in PA 335 I e 19b ff.[1], in PA 335 I e 22a ff.[2]; auch Minges hat ihm in seiner Geschichte der Franziskaner in Bayern[3] eine genaue Schilderung gewidmet. Das Resultat der langen Verhandlungen, bei denen der Herzog selbst als Bevollmächtigter Sixtus IV. handelnd auftrat, war die Vertreibung der widerstrebenden Konventualen aus ihrem Kloster und die Einführung der Observanten, die bereits in Indersdorf weilten und nur auf den Ruf nach München warteten.

Es war ja gewiß ein Gewaltakt gegen die Konventualen, von deren Heim ein reicher Segen ausgegangen war, wenn auch in den letzten Jahrzehnten das Ordensleben nicht mehr vom früheren Geist der Armut getragen wurde; ein Gewaltakt, den man als solchen bedauern wird. Aber schließlich lag ein derartiges Vorgehen im Sinne der damaligen Zeit, die zur Durchführung ihres religiösen Zieles auch das brachium saeculare nicht scheute. Eine Hebung der Ordenszucht war sicher für den Konvent sehr wünschenswert. Weigerten sich aber die Brüder, die Reform anzunehmen, so blieb schließlich nichts anderes übrig, als sie durch bessere Ordensleute zu ersetzen. Rechtlichen Anspruch auf das Kloster hatten weder die Konventualen noch die Observanten; die christliche Wohltätigkeit hat einzig den Söhnen des hl. Franziskus ein Heim erbaut, in dem sie nach dem Geiste ihres Stifters leben und in gesegneter Tätigkeit auf die Mitwelt einwirken sollen, das sie aber kaum mehr zu Recht besitzen, wenn das franziskanische Ideal stark beeinträchtigt oder gar geschwunden ist. Von diesem Standpunkte aus wird man auch die Reform des Münchner Klosters betrachten müssen. Unstreitig hat sich Albrecht III. große Verdienste um dasselbe erworben und trägt mit Recht den Titel: ‚Reformator huius conventus et sincerissimus fautor observancie et familie nostre.‘[4]

Es ist gewiß eine eigenartige Fügung, daß der gleiche Fürst,

[1] Instrumentum Notarii concernens reformationes conventus Monacensis a Conventualibus ad Observantes (9. Oktober 1480).

[2] Litterae reformatoriae conventus Monacensis per ducem Albertum seu processus de reformatione contra conventum (Anno 1480).

[3] S. 49 f. [4] N 11 11a vom 20. März.

der so viel für die Observanten getan hatte und der von den besten Absichten gegen die Söhne des hl. Franz geleitet war, bald nach dem Reformjahre durch Wegnahme von Klostergut selbst der kirchlichen Strafe verfallen sollte. Er hatte nämlich ‚pro vallando et muniendo novum Castrum Monaci‘ [1] mit Zustimmung der Franziskaner auch einen Teil ihres angrenzenden Klostergartens als Bauplatz benutzt und fürchtete nun sich durch den Eingriff in Klostergut die Exkommunikation zugezogen zu haben. Der Herzog wandte sich um Lossprechung nach Rom, und Sixtus IV. gab auch den Äbten von Tegernsee und Andechs dazu die Vollmacht, ‚ita tamen, ut prius satisfaceret recompensamque daret monachis‘. —

Das Verhältnis zwischen Hof und Kloster blieb auch in der Zeit nach der Reform ein inniges und gesegnetes; der bayerische Hof bewahrte stets der Gründung des Heiligen von Assisi Vertrauen und Zuneigung. Es sei nur hingewiesen auf die Gemahlin Herzog Albrechts III., Kunigunde, die sich nach dem Tode ihres Mannes 1508 unmittelbar vom Begräbnis weg in das Bittrich-Kloster begab und dort ein heiligmäßiges Leben führte († 1520) [2]; auf den großen Franziskanerfreund Herzog Wilhelm IV., der in den Wirren der Reformation den Orden als den treuesten Bundesgenossen schätzte in der Erhaltung und Verteidigung des katholischen Glaubens — ‚conventuum nostrorum per Bavariam largus eleemosinarius‘ nennt ihn N II 9b vom 6. März. Es sei hingewiesen auf den Sohn Albrechts IV., Herzog Ferdinand, den Begründer der Wartenbergischen Seitenlinie, von dem N II 5a vom 30. Januar sagt: ‚Verus Patronus, verus ac devotissimus pater totius Ordinis nostri, qui post innumera nobis exhibita beneficia plus semel pollicitus fuit superioribus verbo, quod facto liberalissime praestitit, tamdiu Ordinem non sensurum defectum, quoad ipse poris [3] fuerit, si vel dimidium suorum elargiri cogatur bonorum. Dignior idcirco prae caeteris, qui iugiter fratrum precibus commendetur.‘

Somit war das Werk Ludwigs II., die Ansiedelung des Konventes in der unmittelbaren Nachbarschaft der Residenz, gleichsam zum äußeren Symbol geworden für das schöne Band des treuen Zusammenarbeitens, das von den ersten Tagen des Klosters an das herzogliche Haus und die Söhne des hl. Franziskus umschloß.

[1] Absolutionsdekret vom 30. Oktober 1482 in PA 335 I e 32b.

[2] PA 335 I d 9b (10b). [3] Wohl von porisma = Gewinn, Vermögen.

Die Bildungspflicht des Christen in der Gegenwart.

Von

Univ.-Prof. Dr. **Franz Walter** in München.

Bildungsfragen aufzurollen, während ringsum der Weltkrieg tobt und eine alte Welt dem Zerfall entgegenzugehen scheint, könnte zum mindesten unzeitgemäß erscheinen, ,,Inter arma silent musae" ist ja auch heute ein vielgehörtes Wort. Trotzdem hat das deutsche Volk auch inmitten der unerhörten Anforderungen, die der Krieg an seine gesamte Kraft stellt, seine geistigen Interessen niemals ganz aus den Augen verloren. Es ist sich bewußt, was es an seinem Bildungswesen für einen unersetzlichen Schatz besitzt, und will ihn daher um jeden Preis über alle Ruinen des Weltbrandes hinwegretten. Das deutsche Geistesleben hat auch während des Weltkrieges nicht geschlummert, sondern viele Früchte, erfreuliche und weniger erfreuliche, zur Reife gebracht — trotz des Papiermangels. Ein tiefer Idealismus, der den Deutschen auszeichnet, berechtigt uns, von einem wahren Bildungshunger unseres Volkes zu sprechen. Aber es sind noch einige besondere Gründe, die gerade jetzt die Besprechung der Bildungspflicht für den katholischen Teil des deutschen Volkes nahelegen. Die früher viel besprochene sog. Inferiorität der deutschen Katholiken kommt vor allem in einer geringeren Teilnahme an der höheren Bildung zum Ausdruck [1]. Es besteht die Gefahr, daß sich diese kulturell wie religiös sehr bedauerliche Erscheinung nach dem Krieg verschärft. Zudem läßt sich ja ohnehin die Befürchtung nicht ganz von der Hand weisen, daß nach dem Krieg das allgemeine Bildungsniveau sinkt. Bekanntlich treibt der Krieg Auslese in dem Sinn, daß er gerade die Tüchtigsten und Lebenskräftigsten in ungemein hohem Verhältnis ausmerzt. Daher ist unter den vielen furchtbaren Erscheinungen dieses Völker-

[1] Vgl. v. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft[4]. Freiburg 1899. Grauert, Der katholische Wettbewerb um die höhere Bildung und die moderne Gesellschaft. Freiburg 1904.

ringens eine der bedrohlichsten für die Zukunft unserer Kultur die starke Dezimierung der gebildeten Stände. Die geistig begabtesten und sittlich Tüchtigsten werden in einer unverhältnismäßig hohen Zahl hingerafft. Aber treten eben dann nicht andere in die stark gelichteten Reihen? Das hätte sich in normalen Zeiten wohl ganz von selbst gemacht. Wir hatten einen schier unheimlichen Zudrang zu den geistig-führenden Berufen, eine Überfülle von gebildeten Existenzen, die ein förmliches Bildungsproletariat heranzüchtete und uns oft eine Übervölkerung vortäuschte. Hierin wird jedenfalls eine tiefgehende Änderung sich vollziehen. Die wirtschaftliche Grundlage der Familien, die gesichert genug war, um die Söhne einer höheren Ausbildung zuzuführen, ist stark bedroht durch die ungeheuere Verteuerung des Lebens und die gewaltige Anspannung der Steuerkraft, die nach dem Krieg noch auf Jahre fortdauern wird. Während die anderen Volkskreise durch höhere Arbeitslöhne oder Handelsgewinne sich in ihrer wirtschaftlichen Lage behaupten können, müssen die Gebildeten, die kein bedeutendes Vermögen besitzen, dem wirtschaftlichen Druck fast erliegen. Dazu gehört vor allem der kleine und mittlere Beamtenstand. Ihre kleinen Vermögen, die durch Arbeit und Sparsamkeit gebildet waren, werden schnell aufgezehrt. Ihre Einkommen werden von der Steuerschraube mit unerbittlicher Sicherheit erfaßt. So werden gerade die für die Aufzucht eines gebildeten Nachwuchses vor allem maßgebenden Volkskreise am stärksten getroffen. Es besteht die Gefahr der sozialen Deklassierung, durch die die gebildeten Stände in die Reihen der Lohnarbeiter herabsinken. Diese Umschichtung wäre geradezu ein Verhängnis für Gesellschaft und Kultur. Was es für Folgen haben muß, wenn die Stände, die bisher die wahre geistige Kraft des Volkes bedeuten, dem Untergang verfielen, muß jedem einigermaßen klar werden, der über den Bau der menschlichen Gesellschaft nachgedacht hat. Die Sprungfeder, deren Spannkraft das ganze Uhrwerk des Staates im Gang erhalten hat, wäre dann gebrochen [1]. Es wäre aber von ganz unberechenbaren Folgen, wenn die Katholiken noch mehr vom Anteil am geistigen Leben verdrängt würden.

Dazu kommt noch ein Weiteres. Bereits ist von maßgebender Seite das Wort gefallen: „Dem Tüchtigen freie Bahn!“ Man darf

---

[1] Vgl. „Der Vatikan“ (Märzheft der Süddeutschen Monatshefte [Leipzig und München 1917]).

überzeugt sein, daß nach dem Krieg noch mehr als bisher der Satz: „Wissen ist Macht" Geltung behalten wird. Das soziale Gewissen ist geschärft, ist empfindlicher geworden. Es wird verlangen, daß Ämter und Würden an den Befähigsten und Tüchtigsten vergeben werden, daß nicht Herkunft und Ansehen der Person darüber entscheiden. Haben bisher die deutschen Katholiken trotz ihrer weniger günstigen wirtschaftlichen Lage sich eine beachtenswerte soziale und kulturelle Geltung erobert, besonders infolge der stillen aber zielbewußten Arbeit der Görresgesellschaft, so tritt an sie jetzt noch gebieterischer die Pflicht heran, ihre errungene Stellung zu behaupten und weiter auszubauen. Auch an der Friedensarbeit wie am blutigen Opfer des Krieges sollen und wollen sie beteiligt sein. Es ist in unseren Tagen viel von einer kommenden neuen deutschen Kultur die Rede[1]. Sicher ist, daß der Krieg einschneidende Änderungen unseres Kulturlebens zur Folge haben wird. Daß der Katholizismus an dieser Erneuerung und an seinen Früchten den ihm zukommenden Anteil erlange, dazu ist Geistesbildung der entsprechende Schlüssel. Ohne dieses Rüstzeug vermag er sich nicht durchzusetzen. Wir wollen den Gegnern den Wind aus den Segeln nehmen und ihnen die Ausrede unmöglich machen, die Katholiken hätten nicht gebildete Kräfte genug, um einen entsprechenden Anteil an der geistigen Führung unseres Volkes zu beanspruchen. Die Bildungspflicht tritt mit verstärktem Nachdruck an uns heran. Manche Vorkommnisse während des Krieges geben uns die Lehre, daß wir alle Kräfte einzusetzen haben, um uns nicht von dem Platz, den der Katholizismus beanspruchen darf, verdrängen zu lassen.

1.

Was ist Bildung? Wie die Pflanze aus der Luft und Erde die Bestandteile entnimmt, die sie zu ihrem Aufbau und ihrer Entfaltung braucht, so nimmt der Mensch von außen Bildungsstoffe in sich auf, deren der Geist zu seiner Selbstentfaltung bedarf. Und wie die Pflanze die von außen entnommenen Stoffe in sich umwandelt, so verarbeitet auch das Lebensprinzip des Menschen, die Seele, die Bildungselemente in sich zu ihrem Wachstum. Oder an einem anderen Gleichnis beleuchtet: Wie der rohe Marmorblock, unter der Hand des Künstlers Form gewinnt, Gestalt annimmt,

[1] Vgl. Walter, Naturgemäßes Leben und die deutsche Kultur, 1917.

zum vollendeten Bild wird, so ist auch die Bildung nichts anderes als ein Gestalten, Umformen des Geistes. „Bildung ist die zu vollendeter Entwicklung gelangte Gestalt des inneren Menschen. Sie erscheint in der durch Unterricht und Übung erworbenen Fähigkeit zur lebendigen Teilnahme an dem geistigen Leben eines Volkes, zuhöchst der Menschheit.“ [1]

Dies ist Bildung im Sinne eines im ganzen bereits abgeschlossenen „Bildungsprozesses“, des erworbenen Bildungsschatzes, der vollendeten Bildung. Sie ist ein Zustand, ein Habitus des Geistes. Sie ist aber vor allem auch eine Tätigkeit, und insofern kommt sie hauptsächlich durch die Schule in Betracht. So verstanden ist sie die Aneignung von Bildungselementen, d. h. ihre Aufnahme und Verarbeitung durch das geistige Wesen des Menschen. In diesem Sinn ist sie der Inbegriff einer Reihe von fortgesetzten Akten als Entfaltung des Geistes und seiner Kräfte durch Befreiung aus der Gewalt der physischen oder ethischen Mächte, welche ihn gebunden halten, oder ein Prozeß, bei dem sich Aufnahme und Assimilierung von Stoffen durch das innewohnende Formprinzip vollzieht. Sie ist weit mehr als bloße Anhäufung von Wissensstoffen.

Es verhält sich damit ähnlich wie mit der Nahrungsaufnahme durch den leiblichen Organismus. Ernährung ist nicht bloß Essen und Trinken — das ist nur die Vorbedingung der Ernährung —, sondern Umwandlung der toten Nahrungsmittel in eine lebendige Substanz, Bildung des Lebens aus dem Toten. Nur soviel von den toten Nahrungsstoffen in lebendige Substanz umgewandelt oder assimiliert wird, nur soweit entspricht die Nahrung ihren Zwecken, ernährt sie, nicht mehr und nicht weniger. Was diesen Zweck nicht erfüllt, ist Luxusnahrung und wird entweder nutzlos aus dem Körper ausgeschieden oder aber schädigt ihn — was die Regel sein wird —, indem sie ihm Arbeitsleistungen aufbürdet, denen er, auf die Dauer wenigstens, nicht gewachsen ist. Sie ist Last, ohne ihm zu nutzen. Und was dem Körper nicht nützt, schadet ihm [2].

Das Kapitel der Geistesbildung im weitesten Sinn, also der Gemüts-, Willens- und Verstandesbildung bedarf einer tieferen Grundlegung und breiteren Ausarbeitung, als es ihm in den kasuistischen Moralbüchern zuteil wird; denn wenn die Moraltheologie

---

[1] Paulsen, System der Ethik II [4] 64.

[2] Franz Kleinschrod, „Bevölkerungspolitik und Lebensreform“, in dem Sammelwerk: Faßbender, Des deutschen Volkes Wille zum Leben (1917) 186.

den Verhältnissen und Bedürfnissen einer Zeit gerecht werden will, so kann sie an der Frage der Bildungspflicht unmöglich vorübergehen. Kein Zeitalter brüstet sich so sehr seiner Bildung wie das unsrige. Bildung ist der Losungsruf des Jahrhunderts. Ich suchte in den neuesten breitangelegten Moralwerken vergebens nach einem Abschnitt über das Verhältnis der Moral zur Geistesbildung, gelegentliche kurze Bemerkungen etwa, daß Tugend höher stehe als Wissen und einige Ausführungen über die intellektuellen Tugenden abgerechnet.

Besonders in der pädagogischen Welt, insbesonders in den an der Volksschule unmittelbar interessierten Kreisen will die Erörterung des Themas „Bildung" nicht mehr von der Tagesordnung verschwinden. Man nehme zum Beweise nur einen flüchtigen Einblick in die Verhandlungen des Zweiten deutschen Kongresses für Jugendbildung und Jugendkunde (München, Oktober 1912)[1].

Wir stehen heute mitten in der sogenannten Volksbildungsbewegung[2]. In der Gegenwart gibt sich ein gesteigertes Bestreben der besitzenden und gebildeten Klassen für Hebung des Bildungsstandes der unteren, wenig gebildeten Volksschichten kund, und andererseits geht durch die letzteren ein erhöhtes Bedürfnis nach Steigerung ihrer Bildung. Diese Bewegung steht im engsten Zusammenhang mit der sozialen Bewegung unserer Zeit und kann auch nur in diesem Zusammenhang richtig verstanden werden. Die Ursache dieses auf erhöhte Bildung gerichteten Bedürfnisses liegt in der ungeheuren Verbreiterung der allgemeinen Kulturbasis überhaupt, in den Fortschritten auf allen Gebieten des Verkehrswesens, des Handels, der Industrie und Technik. Mit gesteigerter Literatur- und Kunstproduktion hat die Verbilligung ihrer Erzeugnisse gleichen Schritt gehalten. Unser ganzes gewerbliches und politisches Leben drängt von selbst dazu, dem Volk ein größeres Maß von Bildung zugänglich zu machen. Die Volksschule genügt den Anforderungen des heutigen Lebens längst nicht mehr. Derartigen philanthropischen Bestrebungen, die zuletzt doch in der Anerkennung der vom Christentum zu Ehren gebrachten Menschenwürde wurzeln, kann man nur sympathisch gegenüberstehen. Der Ausschluß des „Volkes" von den geistigen Gütern der Kultur und die Heranzüchtung einer exklusiven Geistesaristokratie, eines gebildeten

[1] Vorbericht (Leipzig und München 1912).

[2] Hierüber Walter, „Volksbildung" im Staatslexikon der Görresgesellschaft V[4] 890 ff.

„Herrenstandes" ist heidnisch. Freilich gibt es auch heute noch „Gruppen von Gebildeten, welche die Bildung als einen ganz exklusiven Besitz ansehen, als Privileg eines oft recht frivolen Lebensgenusses, einer oft wahren, aber auch dünkelhaften anempfundenen vornehmen Gesinnung. Dazu tritt törichte Furcht vor Machtvermehrung einer Klasse."[1]

Die Bedeutung des Bildungsproblems für die christliche Moral tritt in noch helleres Licht durch die Gegenüberstellung zur Leibespflege (Körperkultur). In dieser kann die Aufgabe des Menschen nicht aufgehen, sondern der Zweck des Lebens ist die Vollendung seiner ganzen Persönlichkeit. Diese hat ja gewiß auch ein körperliches Substrat, dem Sorge und Pflege angedeihen muß; aber nach der vornehmsten Seite ist sie Geist, und hier ist Entfaltung, Bildung möglich und notwendig. Denn auch die geistige Natur des Menschen tritt nicht mit einemmal fertig und abgeschlossen ins Dasein, sondern sie ist wie die leibliche an das große Gesetz gebunden, das die ganze geschaffene Welt beherrscht: das Gesetz der Entwicklung. Der geistige Bildungsprozeß erstreckt sich durch das ganze Leben und kommt erst mit dem letzten Atemzug zur Ruhe.

Vom Standpunkt der christlichen Weltanschauung bezeichnet Bildung den Vorgang, durch welchen das natürliche Menschenkind in das Gotteskind umgewandelt wird. Daher gehört zu ihr wesentlich und unerläßlich die Religion. Ja sie ist die Hauptmacht, um den rohen, ungefügen Block, das rohe naturhafte Wesen mit seinen elementaren Trieben zum wirklichen übernatürlichen Ebenbild Gottes umzuwandeln. Bildung als Tätigkeit ist daher jene Arbeit der Erziehung (inbegriffen die Selbsterziehung), durch welche die geistigen, ästhetischen, sittlichen und religiösen Kräfte und Anlagen, die in der gottebenbildlichen Menschennatur schlummern, geweckt, ans Licht und zur Blüte gebracht, aus der Potenz in Energie umgewandelt werden, um den Menschen in den Besitz der höchsten Güter, der Wahrheit, Sittlichkeit, Religion und des ästhetischen Genusses zu setzen. Sie bringen im Menschen die Menschenwürde erst zur vollen Entfaltung. Bildung als Zustand ist daher der Anteil des einzelnen Menschen an dem Ideal edler harmonisch ausgestalteter Menschlichkeit[2].

---

[1] Mannheimer, Die Bildungsfrage als soziales Problem (1901) 15. Vgl. auch: J., Gotthardt, Alte und moderne Bildungsideale (2 Bde. 1913).

[2] Ehrhard, Die Grundsätze der christlichen Volksbildung (Wien 1901) 12.

Entsprechend den Grundkräften des Geistes ist sie von doppelter Art: eine intellektuelle und eine sittliche. Erstere erstrebt die Befreiung des geistigen Menschen aus der Gewalt der Unwissenheit, der geistigen Enge; diese die Befreiung von Sinnlichkeit und Selbstsucht. Die beiden Kanäle, durch die sich die Bildung ins Innere des Menschen ergießt, sind Unterricht und Erziehung, wobei jene mehr auf intellektuelle, diese mehr auf ethische Ausbildung, auf Charakterentwicklung den Nachdruck legt. Das Thema von der Charakterbildung ist ja gerade in der Gegenwart mehr als jemals aktuell [1].

Es ist zugleich klar, daß beide sich zu innerer Einheit verbinden müssen. Da von der sittlichen Ausbildung, ihren Prinzipien, Mitteln und Zielen die ganze Moral und soweit es die sittliche Durchbildung anderer betrifft, die Pädagogik handelt, so kommt hier hauptsächlich die intellektuelle Bildung in Frage, und zwar der Anteil, der dem einzelnen an seiner eigenen Bildung obliegt. Doch ist die grundsätzliche Frage von dem Rangverhältnis beider, der intellektuellen und ethisch-religiösen Bildung, kurz zu berühren.

Da es für den ewigen Beruf des Menschen wichtiger ist, daß er gut handle, als daß er viel wisse, so muß auch das Christentum und die christliche Erziehung immer wieder betonen, daß die ethische Ausbildung das wichtigere und höhere Interesse darstellt. Daran muß gegenüber modernen Irrtümern immer wieder erinnert werden. Bekannt ist das Wort des Ethikers Münsterberg: Wir wollen nicht tugendhaft, sondern tüchtig sein!

Stärkung des Charakters und religiöse Durchbildung sind vor allem in der Gegenwart ein hohes Gut, wo Indifferenz und Menschenfurcht herrschend geworden sind. Verstandesbildung hat nur den wahren und vollen Wert, wenn sie mit der moralischen im Einklang und im Bunde steht. Es kann eine hohe intellektuelle Bildung geben bei ungenügender sittlicher Bildung, und umgekehrt kann es eine hohe sittliche Bildung — „Veredlung“, weil die natürlichen Triebkräfte veredelt werden — geben, ohne besonderes Wissen. Auch die höchste Verstandesbildung vermag den Mangel der sittlichen Veredlung, des Seelenadels niemals auszugleichen. Denn sie erfaßt nicht die ganze Persönlichkeit des Menschen, sondern bringt erst recht Disharmonie in sie hinein. Großer Scharfsinn,

[1] Vgl. außer den Werken F. W. Foersters: Fischer, Systematische Anleitung zur Willens- und Charakterbildung. Berlin 1910.

hervorragende Leistungen auf geistigem Gebiete, eine bedeutende Summe von Kenntnissen aus allen Wissenszweigen läßt sich wohl denken ohne sittliche Durchbildung. Aber all das vermag die Persönlichkeit noch nicht zu adeln und ist ohne sittliche Durchbildung noch kein wahres inneres Gut. Es genügt nicht, nicht etwa um den Christen, sondern um nur den Menschen im Menschen auszubilden. Ja wo alle sittliche Bildung mangelt, da ist die regelmäßige Erscheinung die, daß hochgesteigerte Verstandesbildung die moralischen Defekte eher mehrt als mindert. Zunehmendes Wissen allein verhärtet das Menschenwesen in Stolz und Starrköpfigkeit. Der Gelehrtendünkel ist eine vielberufene Erscheinung und wohl mit ein maßgebender Grund, wenn über so manchen strittigen Punkt, wie man sagt, „die Gelehrten nicht einig" sind, weil jeder auf seine Meinung und auf sein System eingeschworen ist. Viele zahlen das Wissensgut mit dem des Herzens, die reichen Quellen des Gefühlslebens, die im Innern des Menschen fließen, versiegen nach und nach, die schönste Seite seines Wesens, das Gemüt, vertrocknet und verkümmert.

Doch andererseits verhalten sich Geistes- und Herzensbildung so zueinander, daß auf unserer Kulturstufe wahre moralische Bildung sich nicht denken läßt ohne ein gewisses Mindestmaß von Verstandesbildung, weil innerhalb der mannigfachen Einflüsse und Eindrücke unseres hochgesteigerten Kulturlebens eine gewisse Summe von Urteilsfähigkeit und Wissen notwendig ist, um die Lüge von der Wahrheit, den Schein vom Wesen zu unterscheiden. Daß Bildung und sittliches Leben einigermaßen in Zusammenhang stehen, geht mit erschreckender Deutlichkeit daraus hervor, daß unter den Prostituierten die Ungebildeten weitaus den größten Teil ausmachen [1]. Auch diejenigen, die die wilden Völker auf eine höhere Stufe der Gesittung heben wollen, vor allem die Missionäre, haben erkannt, daß das Bestreben, diese Völkerschaften zu sittigen und zu christianisieren Hand in Hand gehen müsse mit dem Bestreben, sie auch intellektuell zu fördern. Ganz klar, der Mensch ist eben ein unteilbares Ganzes, und man kann ihn nicht in zwei Hälften scheiden, von denen die eine ausgebildet wird, die andere brach liegen bleibt. Es ist deswegen auch die Einteilung des Bildungsgebietes nicht zutreffend, wie sie Paulsen [2] vornimmt: „In dem geistigen Leben eines Volkes treten als die beiden wesentlichen

[1] Ribbing, Gesundes Geschlechtsleben 170.

[2] System der Ethik II [4] 64.

Seiten hervor das Erkennen und die Phantasieschöpfung, Philosophie und Wissenschaft, Kunst und Dichtung. Bildung bedeutet demnach für den einzelnen die Entwicklung der geistigen Kräfte zur Fähigkeit, das Wahre zu erkennen und das Schöne aufzufassen und zu empfinden." Die Bildung von Fähigkeit des Willens, das Gute zu tun, bliebe danach vom Gebiet der Bildung ausgeschlossen. Der Gedanke einer ethischen Wirkung des Wissens gehört der Antike an, die sehr einseitig Bildung und Sittlichkeit für ein und dasselbe nahm.

Es ist gar kein Zweifel, daß auch heutzutage der Wert des Wissens, der rein intellektuellen Bildung, vielfach überschätzt, hingegen der Wert der sittlichen Bildung unterschätzt wird, und zwar nicht nur auf den Hochschulen, sondern auch bei der elementaren Volkserziehung. Die Volksschule kann kein anderes Programm haben als das allgemein Notwendige zu lehren, sie muß der großen Masse der Bevölkerung die ihr mögliche und dienliche Bildung vermitteln. Die alte Trias: Lesen, Schreiben und Rechnen, eine „allgemeine Orientierung in der natürlichen und geschichtlichen Umgebung"[1] muß die Materie der intellektuellen Bildung, die Religion aber muß die Seele der Volksschule bleiben.

Unter der Herrschaft des Liberalismus wurde auf dem Gebiet der Volksschule eine neue Ära inauguriert, man wies ihr jetzt alles mögliche als Aufgabe zu, Realien, Mythologie u. dgl. mehr, obwohl alle Arten von höheren Schulen da sind, wo Besserbegabte sich zu höheren Berufen vorbereiten, und obwohl Fachschulen[2] existieren zur Vorbildung für bestimmte Berufsarten. Die meisten Besucher der Volksschule können ein derartiges Wissen in ihrem Leben nie verwerten.

2.

Was nun die Bildungspflicht angeht, so arbeiten zunächst an der geistigen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit als die natürlichen Erzieher die Eltern, dann die Schule unter anfangs schwacher, jedoch immer stärkerer Beteiligung des eigenen Willens des Individuums. Sind jedoch die Schulen durchgemacht, die zur

[1] Paulsen, System der Ethik II⁴ 65.

[2] „Die Gewerbefreiheit stellte erhöhte Anforderungen an die Fähigkeiten der gewerblichen Unternehmer und Arbeiter. Diese Fähigkeiten auszubilden, ist der Zweck der gewerblichen Schulen, welche der jüngste Zweig des neueren Schulwesens sind." (Handwörterbuch der Staatswissenschaften² [Jena 1900], Art. „Gewerblicher Unterricht" IV 581.)

Erfüllung eines bestimmten Berufes notwendig sind, so tritt der Zeitpunkt ein, wo die Sorge für weitere Ausbildung ganz auf den einzelnen fällt und Sache seiner persönlichen Verantwortung wird. Es besteht eine Pflicht der Selbstbildung, der geistigen Ernährung und Entwicklung, und hierzu liegt im Menschen selbst, ähnlich wie der Trieb der körperlichen Erhaltung, der Bildungstrieb, welcher wachzuerhalten und ethisch zu regeln ist. Es ist eine sittliche Aufgabe, diesen Trieb im rechten Geleise, im rechten Tempo zu halten und auf die rechten Ziele hinzulenken. ,,Der Bildungstrieb ist" — natürlich vom Durchschnitt gesprochen — ,,für sich allein nicht so stark, daß er nicht durch ein Überwuchern niedriger, somatischer Triebe zurückgedrängt werden könnte und also einer Anregung durch geistig-sittliche Motive bedürfte. Ebenso kann er auch durch falsche Impulse irregeführt werden." [1]

Nun ist es freilich ungemein schwierig, den Kreis dieser Pflicht fest zu bestimmen. Es ist nicht im Sinn des Christentums und der Kirche, sie so tief als möglich herabzuschrauben und die Bildungspflicht als ein ganz nebensächliches Ding zu behandeln; vielmehr sagt auch die christliche Moral, daß jeder Mensch eine gewisse Pflicht habe, an der Bildung seines geistigen Wesens sein ganzes Leben hindurch zu arbeiten. Ihre Grenze, die Ziele der Erziehung, des Unterrichts und der eigenen Selbstbildung können unmöglich ein für allemal und für alle gleich fixiert werden. Nicht einmal der alles nivellierende Sozialismus wagt es mehr, allen die gleiche Bildung aufnötigen zu wollen [2], weil es im absoluten Widerspruch stünde mit der unendlichen Differenzierung der geistigen Anlagen wie der wirklichen individuellen Bedürfnisse. Das Gothaer Programm (1875) verlangt freilich ausdrücklich ,,allgemeine und gleiche Volkserziehung durch den Staat". Doch soll damit wohl nur die Forderung auf gleiche Erziehung der beiden Geschlechter gestellt sein, ohne das gleiche Bildungsniveau für alle, Begabte wie Unbegabte; und das Erfurter Programm (1891) redet ausdrücklich von Schülern, ,,die kraft ihrer Fähigkeiten zur weiteren Ausbildung geeignet erachtet werden" [3].

Die Bildungspflicht muß sich demnach für die einzelnen Individuen ganz ungleich bestimmen. Aber auch nach Ständen und

[1] Linsenmann, Moraltheologie 278.

[2] In der staatlichen Erziehung aller Kinder, welche der Sozialismus projektiert, ist die Gleichheit der Bildung nicht notwendig gelegen.

[3] Vgl. Cathrein, Der Sozialismus [10] (Freiburg 1910) 491.

Klassen bleibt sie sich durchaus nicht immer gleich. Sie verändert sich mit dem allgemeinen Kulturzustand eines Volkes. Was auf jener Stufe der Kultur Pflicht des einzelnen war, ist es deshalb nicht auch auf einer andern. Eine höhere Pflicht obliegt uns im Vergleich gegen früher zweifellos in den heutigen Verhältnissen, wo die Wissenschaft im Streit mit dem christlichen Glauben liegt.

Man muß nun freilich diese Pflicht wenigstens in allgemeinen Umrissen umschreiben, aber es bleibt für das subjektive Ermessen des einzelnen ein weiter Spielraum. Für das erste Bildungsstadium ist sie in dem Gebot des Gehorsams gegen die Eltern enthalten, insofern damit auch die Pflicht verbunden ist, die Einflüsse der Schule, welcher das Kind von seinen Eltern übergeben wird, in sich aufzunehmen. Die Schwierigkeiten beginnen erst da, wo der einzelne selbst für seine weitere Ausbildung zu sorgen hat.

Dabei muß man sich vor einer naheliegenden Gefahr hüten. Man darf nämlich das Ziel nicht zu hoch hinaufrücken wollen und als ethische Pflicht hinstellen, daß möglichste Ausbildung aller Anlagen und Kräfte des Geistes anzustreben sei, daß demnach jeder sich bemühen müsse, seinen Verstand zu schärfen, sein Gedächtnis zu üben, sein Wissen zu bereichern, die Phantasie auszubilden, den ästhetischen Sinn zu pflegen. Dies ungefähr besagt das mißbräuchliche Schlagwort: „Allseitigkeit der Bildung“. „Die Forderung, daß alle Kräfte des Geistes und Gemütes gleichmäßig und zu schöner Harmonie ausgebildet werden sollen, ist zwar sehr naheliegend, ist aber in ihrer Allgemeinheit planlos. Die Forderung, eine möglichst universelle Bildung sich anzueignen, ist wie die andere, die erreichbar höchste Bildung sich anzueignen, absolut undurchführbar.“ [1] Eine solche Forderung ließe sich nicht einmal für die Gelehrten von Beruf und für die obersten Gesellschaftsklassen, die doch genügend Muße für geistige Betätigung haben, aufrecht halten. Selbst hier ist dem einzelnen, soweit nicht die Anforderungen des Berufs bestimmte Bildungspflichten stellen, Freiheit zu lassen; man kann es ihm nicht als moralische Pflicht auferlegen, sich mit dieser oder jener Wissenschaft zu befassen, zu welcher ihn weder der Beruf nötigt noch die persönliche Neigung zieht. Selbst in den gelehrten Berufen wird heutzutage der Arbeitskreis immer mehr eingeengt. Man mag es bedauern, daß die Gelehrten sich immer mehr zu „Spezialisten“ auf einem verhältnis-

[1] Linsenmann a. a. O. 278.

mäßig engen Gebiet der wissenschaftlichen Forschung, zu Fachleuten, die meist an einer gewissen Einseitigkeit leiden, ausbilden, während viele mittelalterliche „Magistri“ fast in allen damals bekannten Disziplinen zu Hause waren. Aber der Nachteil der Einseitigkeit wird doch auch wieder durch eine vertiefte Behandlung des Objekts wettgemacht. Und es ist dies einfach die notwendige Folge des ganzen wissenschaftlichen Betriebes, wo man sich — es sei nur an die Stellung des Mikroskops innerhalb der Naturwissenschaften erinnert — nicht bloß mit dem großen Universum befaßt, sondern auch „die Welt im Kleinen“ entdeckt hat. Zugleich macht das beständige Anwachsen des Stoffes ein Spezialisieren und Beschränken auf das eine oder andere Gebiet zur Notwendigkeit. Dieses Teilwissen hat gewiß seine tiefbedauerlichen Schattenseiten. Hilty [1] sagt, es gebe sich eine Art Verzweiflung über die erreichten und erreichbaren Resultate des Wissens auch in der immer größer werdenden Spezialisierung aller Wissenschaften kund. „Denn es heißt ja doch diese Spezialisierung im Grunde nichts anderes, als: es gibt keine allgemeine Wissenschaft mehr und noch viel weniger eine alles menschliche Können und Denken verstehende allgemeine Bildung, sondern nur noch einzelne Fachkenntnisse, hinter denen dem gelehrtesten Fachmanne ebensosehr der Abgrund der Unwissenheit entgegengähnt wie dem gewöhnlichsten Laien.“ Gerade die Forderung, durch treffliche Leistungen der Wahrheit zu dienen — eine Forderung, an welcher der christlichen Moral vor allem gelegen ist —, gebietet, nicht wahllos nach allen möglichen Erkenntnissen zu haschen, sondern sich ein bestimmtes Ziel zu setzen. Die sog. Allseitigkeit der Bildung bringt es doch nur in allen Dingen zur kläglichen Mittelmäßigkeit. Noch viel ungeheuerlicher natürlich wäre es, wollte man dem gemeinen Mann zumuten, sich „allseitig“ auszubilden.

Man muß sich mit zwei in der Gegenwart besonders häufigen Erscheinungen auseinandersetzen: der Überbildung und der Halbbildung. Die erstere hängt mit der sog. Allseitigkeit der Bildung zusammen. Verschiedene Faktoren wirken heutzutage zusammen, um die Überbildung zu fördern. Doch trifft hierin den einzelnen weniger Schuld als die Erzieher und die moderne Erziehungsmethode. Man meint wohl, es könne einer gar nicht zu viel lernen, es trage niemand schwer an einer möglichst reichen Summe

[1] Glück II 138 f.

von Kenntnissen. Und doch, man trägt schwer daran, die Schule wird zur Last und Plage durch diese Überfüllung mit Unterrichtsstoff. Unter der Überbildung leiden Geist und Körper, leidet ihr Träger und seine ganze Umgebung; sie ist eine Hauptquelle der sozialen Unzufriedenheit. Man muß nicht sentimental gestimmt sein, um der Klage über „Überbürdung" ein gewisses Recht zuzuerkennen. Dem Kinde wird die Jugend gründlich verdorben, und meist leiden Geist und Körper zugleich unter dem Druck. Für den Körper bedarf das ja keines Beweises, die engbrüstigen, blaßwangigen, kurzsichtigen Kinder sind Beweis genug. Freilich trägt nicht die Schule allein die Schuld. Aber auch die Intelligenz wird statt gefördert geschädigt: „Ein zuviel von Kenntnissen für die Anlage macht nicht klüger, sondern dümmer. Man muß nur zwischen Dummheit und Unwissenheit unterscheiden; Unwissenheit ist Mangel an Kenntnissen, Dummheit ist Mangel an Urteil, sie kann mit vielen Kenntnissen zusammen bestehen, ja sie wird unter Umständen dadurch erzeugt. . . . Das Urteil wird durch solche äußerlich besessene Kenntnisse verwirrt und erdrückt." [1]

Weit wichtiger als eine bloße Materialsammlung blind zusammengeraffter Kenntnisse ist die Disziplin des Geistes, die Schulung des gesunden Urteils. Ja mangelt dieses, dann ist Wissen ein schwerer Nachteil. Mit Recht betont die heutige Pädagogik, daß weit wichtiger als ein umfangreiches Wissen — dieses soll damit in seinem Werte keineswegs herabgesetzt werden — das geistige Erfassen, die selbständige Erarbeitung des Bildungsstoffes ist [2].

Der weitere Nachteil, der hieraus erwächst, ist, daß ein mit solchen Kenntnissen Angefüllter auch damit prunken will. Was soll er auch mit manch unnützem Tand anders anfangen? Das Nützliche kommt in seinem wirklichen Gebrauch zur Ruhe, dagegen das Unnütze drängt zur prunkvollen, hochmütigen Schaustellung. „Wissen bläht auf", sagt der Apostel. Aber das Unseligste und für den Träger solcher Überbildung wie für die Sozietät Nachteiligste liegt in der Unzufriedenheit derer, bei denen zwischen Bildung und äußerer Lebenslage ein Zwiespalt stattfindet. Wo Beruf und soziale Stellung die Verwertung der Schulbildung hindern, sei, führt Paulsen aus, der Inhaber in einer falschen Position, und seine Kenntnisse gereichen

---

[1] Paulsen, System der Ethik II [4] 70 f. Hierselbst ist auch ein Wort von Huxley angeführt: „Dummheit fit, non nascitur."

[2] Bund für Schulreform. Zweiter Kongreß für Jugendbildung und Jugendkunde, München, Oktober 1912 (Leipzig und München 1912) 19.

ihm nicht zum Segen. Er erhebe Ansprüche, die das Leben nicht befriedige, er komme nicht zur Freude an der Arbeit, die ihm der Beruf aufgibt, er fühle sich nicht behaglich in seiner Umgebung. „Einer derartigen Stimmung wird man heutzutage nicht selten begegnen; die durch Schulbildung Deklassierten sind heute überall anzutreffen, unter Männern wie unter Frauen; sie gleichen sich alle darin, daß sie, was das Leben von ihnen fordert, unter ihrer Würde finden und daher an habitueller Verstimmung leiden.“ [1] Sie wollen im Leben eine Rolle spielen und schlagen sich deshalb stets auf die Seite der Unzufriedenen. Sie werden Schriftsteller oder Agitatoren der Sozialdemokratie oder wütende Vorkämpferinnen der „Frauenemanzipation“. Das Bildungsproletariat ist weit gefährlicher als das industrielle Arbeiterproletariat. Paulsen macht mit Recht die Bemerkung [2], es solle das Wort des Faust, der unter der Schulweisheit seufzt, als Überschrift über die Türen unserer Schulhäuser gesetzt werden: „Was man nicht nützt, ist schwere Last.“

Was man heutzutage Bildung heißt, ist in der Regel die andere der oben genannten Erscheinungen, die seichte Halbbildung. „Wenn ich ganz gewissenhaft mein Sprachgefühl erforsche, so würde ich etwa definieren: gebildet ist, wer über alle Dinge, von denen in der Gesellschaft die Rede ist, mitreden kann, von Goethe und Schiller, von Raffael und Michel Angelo, von Plato und Kant. Ob er mit ihnen empfunden und gedacht, ob er von ihrem Geist einen Hauch verspürt, darauf kommt es nicht an, wenn er nur von ihnen mitreden kann.“ [3] Wenn wahre Bildung einen inneren Prozeß der Aneignung und Assimilierung von Stoffen bedeutet, so wäre Halbbildung der nicht bis zur Assimilierung durchgeführte Prozeß der Aufnahme von Kenntnissen. Sie liegen unverdaut im Gedächtnis und beschweren als Fremdkörper die freie Bewegung des Geistes und die Selbständigkeit des Urteils. Der wahrhaft Gebildete ist eine harmonische abgeschlossene Einheit, der Halbgebildete macht den Eindruck des Zerrissenen und Durcheinanders. Nicht die Masse des Stoffes, sondern die innere Form macht die Bildung. „Stoff ohne innere Form ergibt Halbbildung, Überbildung, Mißbildung, oder wie man diese innere Verderbung nennen mag. Bildung ist etwas ganz anderes als Fachgelehrsamkeit, sie ist vielmehr die

---

[1] Paulsen a. a. O. II 72. [2] Ebd. 73.

[3] Ebd. 74. Vgl. hierselbst die weiteren sarkastischen, aber zutreffenden Bemerkungen Paulsens.

gesunde und kräftige Ausgestaltung der Persönlichkeit eines jeden Menschen zu einem vollen und ganzen, innerlich befriedigenden Menschenleben.“ [1]

3.

Haben wir im bisherigen die Ausartungen der heutigen Bildungsschwärmerei, die sich des Guten nicht genug tun kann, nach den beiden Extremen einer falschen Allseitigkeit der Bildung im Sinne einer Ausdehnung des Studiums auf möglichst alle Wissenszweige und einer falschen Allgemeinheit der Bildung im Sinne einer Ausdehnung auf möglichst alle gewürdigt, so sollen nunmehr, soweit es geschehen kann, die allgemeinen Prinzipien festgestellt werden, nach welchen sich die Pflicht der Selbstbildung regelt.

Erstens: Das vornehmste und wesentlichste Element der Geistesbildung ist der Schatz des religiösen Wissens, die Glaubenserkenntnis. Daher ist oberste Pflicht, dieses Element vor allem zu pflegen und in der Weise für sein Wachstum Sorge zu tragen, daß es auf keiner Stufe der Ausbildung vom natürlichen Wissen erdrückt wird, sondern sich ihm gegenüber immer in seinem Vorrang zu behaupten vermag. Dies gilt allgemein, für Gelehrte und Ungelehrte; ganz ausnahmslos muß ein bestimmter Fonds religiöser Kenntnisse gefordert werden. Der Wert und die Gesundheit der ganzen Geistesbildung hängt von ihrer Verbindung mit der religiösen Erkenntnis ab. Das Christentum wird eine weltliche Bildung, und wäre es auch die höchste, ohne das religiöse Element immer nur für eine mangelhafte und lückenhafte, niemals für eine wahre und vollendete Geistesbildung anerkennen. Vom theologischen Standpunkt bedarf das gar keines Beweises: Wenn Gott übernatürliche Strahlen von Licht und Wahrheit uns vom Himmel her gesandt hat, so ist klar, daß jede Bildung, welche diesen Komplex von Wahrheit geflissentlich ausschließt [2], keine wahre, vollendete, gottwohlgefällige sein und die geistige Persönlichkeit des Menschen nicht in gottgewollter Weise ausbilden kann. Eine solche Bildung aber, welche die Anlage des menschlichen Geistes als einer Anima naturaliter christiana derart verkennt, kann niemals das heiße Verlangen des Menschen nach dem letzten Grunde und obersten Zweck alles Seins genügend befriedigen. Es gilt da, was der Herr

[1] Hilty, Glück II 140.

[2] Man beachte: es ist von der Bildung des einzelnen, nicht von den natürlichen Wissenschaften die Rede, welche natürlich ihr Objekt in einem Kreis rein natürlicher Wahrheiten besitzen.

beim Propheten Amos (7, 14 f.) seinem Volke droht, das die wahre Gotteserkenntnis mit dem Irrwahne des heidnischen Götterkultus vertauscht hatte: ,,Siehe es kommen die Tage, da ich Hunger sende ins Land, spricht der Herr, nicht Hunger nach Brot, sondern zu hören das Wort des Herrn. Da läuft man von Meer zu Meer und Nord bis gegen Ost: man läuft herum, zu suchen das Wort des Herrn und findet es nicht. An dem Tage verschmachten schöne Jungfrauen und Jünglinge vor Durst; die jetzo schwören bei der Sünde Samariens und sagen: So wahr dein Gott lebt zu Dan, und so wahr der Weg Bersabees lebet! sie stürzen und erstehen nicht wieder" (Am. 8, 11—14). Daß die übernatürliche Offenbarung ein wesentliches Stück der Geistesbildung ist, das ist so wahr, daß der Moralschriftsteller Hilty in einer Abhandlung: ,,Was ist Bildung?" an die eben genannten Worte des Propheten die Bemerkung knüpft: ,,Was dazumal unter dem Gotte zu Dan und der ,Weise zu Berseba' gemeint war, ist schwerlich ganz genau zu ermitteln und können wir hier jedenfalls ununtersucht lassen; nur soviel ergibt sich aus dem Gegensatze bereits, daß es Bildungselemente jener Zeit waren, deren Ungenügendheit später an den Tag treten sollte, wie es denn bei Beginn der christlichen Ära auch wirklich geschehen ist." [1]

Wenn man die richtige und gesunde körperliche und geistige Entwicklung aller unserer Fähigkeiten als Ziel der Bildung bezeichnet, so helfen doch idealistische Richtung, wahre Kenntnisse und körperliche Frische noch immer nicht zu der wahren Bildung, ,wenn sie nicht auf der Überzeugung von dem Vorhandensein einer übersinnlichen Welt beruhen, deren Kräfte dabei dem Menschen wirksam zu Hilfe kommen können. Die sinnliche Anlage und der natürliche Egoismus sind viel zu stark in ihm, als daß er sie ganz aus eigenen Mitteln und ohne Beihilfe einer solchen außer ihm selbst wohnenden Kraft bekämpfen könnte. Und die Motive dafür sind zu schwach. ,,Was sollte ihn auch bewegen, lebenslang mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt einen schweren, anfangs fast unmöglich erscheinenden Kampf zu kämpfen, wenn dieses Leben nur ein vorübergehendes tierisches Dasein ohne jede andere Bestimmung ist?"

,,Die Kraft bloß natürlichen Edelsinns, die zeitweise wohl sich darüber erheben möchte, hält gegenüber dieser Anschauung nicht unter allen Umständen stand, sondern verzweifelt leicht an sich

[1] Hilty, Glück II 137 f.

selbst, wenn andauernd große Prüfungen an sie herantreten. Es muß daher eine Macht in das menschliche Dasein hineingreifen, die mächtiger ist als alle seine natürlichen Kräfte, und die es dem Menschen möglich macht, sich selbst zu überwinden und alle äußeren Übel, im Vergleich zu dem Übel des Hochverrats an seinem bessern Selbst, nicht mehr zu fürchten.“ [1]

Aus solchen Erwägungen folgt aber auch, daß eine Schule, welche Christentum und Religion aus ihrem Bildungskreise ausschließt, ein Unding ist, das man nicht einmal heidnisch nennen kann; eine monströse Halbheit, die wie alle Halbheiten nur schädlich sein kann; denn dem Heidentum war es nie eingefallen, die Religion aus der Erziehung auszuschließen. Denn es ist das Gemeinsame aller Religionen, auch der unvollkommensten, daß sie alle eine Kraft suchen, die außerhalb des menschlichen Wesens liegt. Eine Bildung ohne Religion kann bloß auf atheistischem Standpunkt als möglich und recht angesehen werden. Philosophischer Atheismus oder Skeptizismus klingt und scheint ja sehr großartig, ermöglicht aber nur ein recht unbefriedigtes, kümmerliches Dasein. Auf christlichem Boden ist Trennung von Bildung und Religion ein Widerspruch, weil beide aus dem einen Grundquell der ewigen Wahrheit strömen.

Damit ist auch für alle die Verpflichtung gegeben, dieses vornehmste Bildungselement vor allem zu seinem Rechte kommen zu lassen und in rechter Weise fortzubilden. Der in der modernen Gesellschaft herrschende Unglaube stammt nicht aus der Unvereinbarkeit des natürlichen Wissens mit dem übernatürlichen Glauben, sondern daher, daß die religiösen Kenntnisse bei der Mehrzahl der Christen auf dem Stand der Schule und der Kindheit stehen bleiben und nicht mit dem Wachsen des natürlichen Wissens fortschreiten, ja abnehmen und allmählich der Vergessenheit anheimfallen. Besonders bei solchen, welche sich von Berufs wegen der Pflege der Wissenschaft widmen, liegt die Gefahr eines Mißverhältnisses von Glauben und Wissen nahe, indem das erstere durch die Masse der profanen Kenntnisse überwuchert und erdrückt wird, und sich folglich nicht mehr lebenskräftig erhalten kann. Der Glaube wird zum Aschenbrödel, das sich neben der glänzenden, oft prunkvollen, stolzen Königin weltlicher Wissenschaft nicht mehr sehen lassen darf.

---

[1] Hilty, Glück II 146 f.

Nun muß aber des weitern betont werden, daß auch das Bestreben, bloß intellektuell und theoretisch die Glaubenserkenntnis weiter zu bilden, nicht der rechte Weg ist; denn der Glaube ist Sache des ganzen Menschen, des Verstandes, Gemütes und Willens, weil eben der Glaube ohne Werke etwas Totes, eine bloße Formel bleibt. Und wenn einmal Wille und Herz in eine feindselige Stellung zum Glauben kommen, wird diesen auch der Verstand nicht mehr retten können. Es gibt Stunden im Leben, wo auch die triftigsten Verstandesgründe nicht verfangen, weil die Leidenschaft spricht. Das Hauptmittel aber, um die Glaubenserkenntnis zu sichern, ist das religiöse Leben in und mit der Kirche, die Betätigung der Glaubenskenntnis im Leben. Deswegen gehört zur Selbstbildungspflicht auch die Verpflichtung zum religiösen Leben, zur Betätigung des Glaubens im lebendigen Anschluß an die Kirche. Das ist der goldene Reif, der den Juwel des Glaubens allein zu schützen vermag, und das ist nicht bloß ein Mittel zu diesem Zwecke, sondern an sich schon ein treffliches, bewährtes Mittel zu einer allseitigen normalen Ausbildung des Volkes. Die Kirche kann — um einen modernen Ausdruck darauf anzuwenden — als eine „Volkshochschule" der Geistesbildung im edelsten Sinn bezeichnet werden, weil sie in Predigt und Liturgie, in bildender Kunst und Musik selbst dem gewöhnlichen Volk ein reiches Kapital der edelsten intellektuellen und ästhetischen Bildungselemente vermittelt. In den Stürmen des Bilderstreites und abermals gegenüber den wütenden Volkshaufen im Zeitalter der Reformation hatte die Kirche Gelegenheit, die Probe darauf zu bestehen, wie sehr ihr diese Bildungsmittel am Herzen liegen. Aber es verhält sich damit doch ganz anders, als wenn etwa die „Gesellschaften für ethische Kultur" oder die Vereinigungen für „freie Volksbühne" dem Volke statt der Religion den Genuß an den Werken der Kunst vermitteln wollen. Zudem müßten sich die letztgenannten Bestrebungen erst als wirklich „volkstümlich" erweisen und den Weg zum Herzen des Volkes finden, während die Kirche sich bereits tatsächlich als Lehrerin und Erzieherin im großen Maßstab erwiesen hat und mit einem Erfolg, womit kein ethisches System sich messen kann. Wer wollte berechnen, und wer wagte es zu verachten, was die Kirche für die Bildung und Veredlung der Völker zu allen Zeiten geleistet hat! Und die Forschungen der Archäologie beweisen es immer mehr, daß die Kirche selbst damals, wo sie um ihre Existenz

kämpfen und von ihren Verfolgern zur Feier ihrer Geheimnisse in die Grüfte der Katakomben flüchten mußte, die Kunst zur Veredlung der Herzen in ihren Dienst zu nehmen wußte.

Augustinus spricht einmal in seinen Confessiones (X, 35) von einem Primat der Augen gegenüber den anderen Sinnen und sagt (De moribus eccles. c. 20), nichts sei den Augen vorzuziehen. Auch sonst macht er oftmals auf die asketische und pädagogische Seite des Gesichtssinnes aufmerksam. Er hat also die gewaltige Bedeutung des „Anschauungsunterrichtes" vollauf erkannt und gewürdigt. Er bewegt sich hierin übrigens in derselben Linie, die die Kirche fast von Anfang an eingehalten hatte, und von der die ersten tastenden Kunstversuche in den Katakomben ein herrliches, ergreifendes Zeugnis ablegen. Die Kirche beschränkt sich nicht etwa allein mit dogmatischen Feststellungen bezüglich der bildlichen Darstellungen, sondern sie gab oftmals, hauptsächlich in der 25. Sitzung des Konzils von Trient, autoritative Entscheidungen über die praktische Verwertung der Bilder, indem sie bestimmt, die Bischöfe sollen es sich angelegen sein lassen, daß durch die geschichtliche Vorführung der Geheimnisse unserer Erlösung, die in Gemälden und ähnlichen Nachbildungen ausgedrückt sind, das Volk unterrichtet und im Andenken und der beständigen Betrachtung der Glaubenswahrheiten bestärkt werde.

Die Versuche, welche der moderne Humanismus und Liberalismus macht, um das Volk künstlerisch zu veredeln, verschwinden gegen das, was die Kirche auf diesem Gebiete gewirkt hat. Der Kirche ist es auch zu jeder Zeit gelungen, was der modernen Kunst so schwer gelingen will: den Weg zum Herzen des Volkes zu finden. Sie hat zu jeder Zeit gesorgt für Kunstmuseen, in denen sich auch der gemeine Mann heimisch fühlt und zurecht findet; sie hat ein geistiges Theater der religiösen Mysterien eröffnet und dem Volke allgemein zugängliche Konzertsäle mit edelster Musik erschlossen.

So steht das sittliche Moment auf der Grundlage echter Religiosität im Mittelpunkt der Bildung [1]. Darin liegt das granitene Fundament aller Geistesbildung. Aber die Kirche nimmt sich auch der weltlichen Bildung eifrig an, und nichts ist unwahrer und eine schwerere historische Lüge, als daß sie an der „Volksverdummung" arbeite [2]. Selbst protestantischer-

[1] Das muß sogar der Art. „Bildung" in Meyers Konversationslexikon III [3] 221 anerkennen.

[2] Man darf nicht, wie das so gern geschieht, die verhältnismäßig niedere

seits muß man es anerkennen: Was „die Mönche durch Jahrhunderte hin geleistet haben in der Erziehung der Völker zur Arbeit, die die Träger der modernen Kultur werden sollten, das ist mit leuchtenden Buchstaben in die Geschichte eingetragen“ [1]. Die Kirche will die Aufklärung des Volkes aufrichtiger als diejenigen, welche dieses Wort beständig im Munde führen und bloß den Atheismus und Materialismus popularisieren wollen [2]. Die Kirche hat jahrhundertelang Schulen gegründet, ehe es dem Staate auch nur einfiel, solche zu errichten; in ihren Augen sind Kenntnisse und geistige Fertigkeiten ein wahres, für Zeit und Ewigkeit fruchtbringendes Gut. Sie sieht deshalb nicht scheelen Auges auf die immer weiter sich ausbreitende Volksbildung. Die Kirche hat ein unbestreitbares Recht, durch den Mund Leos XIII. den Ehrentitel einer Beschützerin der Wissenschaft in Anspruch zu nehmen. „Kaum atmete die Kirche nach den langen blutigen Verfolgungen auf, als auch schon gelehrte Männer anfingen, mit ihrem Talente und ihrem Wissen den Glauben zu beleuchten, den so viele heldenmütige Märtyrer mit ihrem Blute besiegelt hatten. Dieser ruhmvollen Aufgabe widmeten sich zuerst die Väter mit einer Vollkraft, welche den höchsten Anforderungen entsprach, und mit einer Kunst der Darstellung, die, durchgängig gelehrt, dem Ohr der Griechen und Römer genügen mußte. Durch ihre Gelehrsamkeit und Beredsamkeit angespornt, haben in der Folge viele andere mit allem Eifer sich dem Studium der heiligen Wissenschaften gewidmet und ein reiches Erbe christlicher Weisheit gesammelt, in dem zu aller Zeit die kirchlichen Männer finden konnten, was zur Entkräftigung alten Wahnes wie neu entstandener Irrtümer dienen mochte. Und solcher Gelehrten hat jedes Zeitalter eine ganze Fülle hervorgebracht, sogar auch jene Zeit, in welcher

---

Ausbildung des italienischen Klerus als Beweis der Bildungsfeindlichkeit der Kirche anführen wollen. Hier ist die Kirche in rechtswidriger Weise der Mittel entblößt worden, mehr für Bildungszwecke aufzuwenden. Übrigens läßt ja auch sonst die Volksbildung in Italien viel zu wünschen übrig.

[1] v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage [2] (Leipzig 1897) 358.

[2] Über den Mißbrauch, der mit den Worten „Aufklärung“ und „Bildung“ getrieben wird, machte Paulsen a. a. O. II 75 die treffliche Bemerkung: „Mir ist, als ob das Wort [Bildung] anfängt, einen Beigeschmack anzunehmen, ähnlich dem, welchen am Anfang dieses Jahrhunderts das Wort ‚Aufklärung‘ erhielt. Es ist die Folge des Gemeinwerdens einer Sache. Man erinnert sich des Barbiergesellen, der auch nicht an Gott glaubte, obwohl er nur ein Barbiergeselle sei.“

die Werke der schönen Kunst, den Raubzügen der Barbaren preisgegeben, in Mißachtung und Vergessenheit geraten waren. Wenn daher jene alten Wunderwerke, welche der Menschen Geist und Hand geschaffen, wenn diese Denkmale, welche bei Griechen und Römern so hoch in Ehren standen, nicht gänzlich zugrunde gegangen sind, so gebührt das Verdienst davon einzig und allein dem eifrigen Schaffen der Kirche." [1]

Und ein auch nur flüchtiger Blick in die Geschichte bestätigt das zur Genüge. „Soweit man", äußert sich ein kompetenter Beurteiler [2], „von Gründung der Universitäten sprechen kann, ist dieselbe das Verdienst der Päpste und der Landesherren, des Klerus und der Laien." Daß aber den Päpsten der Hauptanteil zukomme, müsse jeder zugestehen, welcher seiner nur auf Dokumenten ruhenden Darstellung gefolgt sei und die Geschichte mit unbefangenem Blicke prüfe. Wenn man mit Recht bemerkt hat, daß jede Epoche in der Geschichte des deutschen Geisteslebens durch das Aufkommen neuer Universitäten bezeichnet wird [3], so haben die Entstehung und Gründung der ersten mittelalterlichen Universitäten eine der Hauptepochen in der Geschichte des europäischen Kulturlebens und Bildungswesens eingeleitet. Sie waren damals fast noch mehr als heute die Brennpunkte der geistigen Tätigkeit [4].

Was aber die Kirche unter allen Umständen verwirft, das ist die Bildung ohne Religion. Sie verdammt nicht den staatlichen Schulzwang, sondern legt die Gewissenspflicht auf, dem Staatsgesetz zu gehorchen, soweit es nichts Irreligiöses verlangt. Sie bestreitet auch dem Staat und den Gemeinden keineswegs das Recht, Schulen zu gründen; aber sie wahrt sich das Mitrecht an der Schule, sie kann, ohne sich selbst aufzugeben, nicht dulden, daß die katholische Schule entchristlicht werde. Damit nimmt sie ein Hauptinteresse wahrer Pädagogik in Schutz. Denn eine Pädagogik, welche den Boden der Religion verläßt, kann nichts anders als glänzend Fiasko machen: was auch die Geschichte und tägliche Erfahrung sattsam beweist. Angesichts der entsetzlichen Zunahme

---

[1] Leo XIII., Encycl. „De libertate humana". Offiz. Ausgabe S. 40 (41).

[2] Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400 (Berlin 1885) 792 ff.

[3] Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts [2] 1896, I 424.

[4] Reiches Material über die Stellung des Katholizismus zur Wissenschaft, auf das der Kürze halber hier zu verweisen ist, findet sich bei H. Pesch, Die soziale Befähigung der Kirche [2] (Berlin 1899) 50—103.

der Kriminalität der französischen Jugend — in Paris soll die Hälfte aller Verhafteten unter 21 Jahren sein — hat Professor Alfred Fouillée eine Untersuchung angestellt über den Einfluß der jetzigen Schule und Presse, denen er zum größten Teil die Schuld an der moralischen Verderbnis des Nachwuchses zuschreibt. Sein Urteil dürfte weit über die Grenzen Frankreichs von Bedeutung sein. Der Grundfehler unseres Unterrichtssystems sei die Vorherrschaft der intellektualistischen und rationalistischen Anschauung, die wir vom letzten Jahrhundert ererbt haben, und welche der wissenschaftlichen Erkenntnis eine übertriebene Rolle für die sittliche Führung des Menschen zumesse. „Wissen ohne Gewissen ist der Seele Ruin. Das Gedächtnis mit Tatsachen, Namen und Jahreszahlen vollpropfen, heißt noch nicht dem Geiste Gedanken mitteilen, welche große Gefühle erzeugen und Laster zurückdrängen. . . . Wie man auch von den religiösen Dogmen denken mag, so muß man doch anerkennen, daß die Religionen ein sittlicher Zügel ersten Ranges sind und besonders dem Menschen einen sittlichen Antrieb bieten. Das Christentum speziell hat man mit Recht ein vollständiges Repressivsystem gegen schlechte Triebe genannt.“ [1]

Zweitens: Wenn auch oben die Forderung einer Allseitigkeit der Geistesbildung als Utopie abgelehnt werden mußte, so ist doch eine gewisse „allgemeine Bildung“, d. h. einer über bloßen Fachunterricht hinausgehenden Geistesschulung für den „Gebildeten“ unserer Zeit dringend zu wünschen. Schon deswegen, um die naheliegende Gefahr, infolge der großen Spezialisierung der Forschung ganz einseitig zu werden, in etwa zu paralysieren. Wenigstens läßt es sich allgemein als Pflicht hinstellen, sich um eine festbegründete Weltanschauung zu bemühen, das „Woher“ und „Wohin“ des Seins und des Menschen insbesonders zu beantworten. Da die Angriffe auf den Theismus, auf Christentum und die Kirche heute aus fast allen Gebieten menschlichen Wissens zu erfolgen pflegen, so wird es für den, der auf Bildung Anspruch macht, notwendig sein, sich aus verschiedenen Wissenszweigen, aus Philosophie, Geschichte, Naturwissenschaften und heute mehr als je aus der Soziologie gewisse Elemente sich anzueignen, um Angriffe auf den Glauben und im Innern aufsteigende Zweifel abzuwehren. Freilich, feste Grenzen lassen sich hier nicht ziehen. Ja eine solche Pflicht erwächst nicht bloß für die sog. gebildeten Klassen, sondern auch der Lohnarbeiter

[1] Vgl. Krose, Der Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit 85.

ist heute mehr oder weniger darauf angewiesen, sich über die Einwürfe, die von den Sendboten des Unglaubens, einer frivolen Presse, gewissenlosen sozialistischen Agitatoren gegen seine Glaubensüberzeugung erhoben werden, sich Rats zu erholen, sei es durch gesunde Lektüre, durch Besuch apologetischer Vorträge, durch Aufsuchen eines Sachverständigen, etwa des Seelsorgers, dem man die Zweifel unterbreitet [1]. Aus dieser heute gesteigerten Pflicht der Selbstbildung ergibt sich von selbst die Notwendigkeit der Errichtung guter katholischer Volksbibliotheken, wie sie ja in allen größeren Städten und selbst auf dem Lande in erfreulicher Zunahme begriffen sind.

Es ist also sittliche Pflicht des einzelnen, soweit möglich, sich jenes Maß von Kenntnissen und geistigen Fertigkeiten anzueignen, welches nach dem jeweiligen Kulturstande als für alle notwendig und unentbehrlich anzusehen ist. Darin ist, außer im Gehorsam gegen die rechtmäßigen Staatsgesetze, die Pflicht begründet, sich dem staatlichen Schulzwang zu fügen, soweit derselbe nicht ein Zwang zum Besuch von religionsfeindlich unchristlichen Schulen ist (Frankreich).

Wenngleich der Liberalismus mit seinem Schlagwort „Wissen ist Macht“ viel Mißbrauch getrieben hat [2], insbesondere sich einer einseitigen Pflege des Verstandes und Vernachlässigung des Gemütslebens sich schuldig gemacht hat, und so töricht es ist, die soziale Frage bloß als Bildungsfrage zu betrachten, so ist doch gar kein Zweifel darüber, daß die Bildung eine große Macht erlangt hat und im Berufsleben aller Klassen eine große Bedeutung besitzt. Deswegen ist ferner als Pflicht zu statuieren:

Drittens: Daß der einzelne sich die Bildung und den Bildungsgrad aneigne, ohne welche er seinem Beruf nicht richtig vorstehen könnte. Mit der Pflicht, seinen Beruf auszufüllen, ist die selbstverständliche Pflicht vorausgesetzt, die zu diesem Zweck nötigen Mittel in Anwendung zu bringen. Und nach dieser Seite des Berufslebens hat sich auch der Pflichtenkreis bedeutend erweitert. Man

[1] Wie ein solcher Zweifler zu behandeln ist, schildert meisterhaft das Buch von Hößle, Abendunterhaltungen über religiöse Zeit- und Streitfragen in Wechselgesprächen zwischen Bauersmann, Fabrikarbeiter und Pfarrer [3] (Freiburg 1906). — Mit der Aufklärung der Arbeiterwelt über das sozial und wirtschaftlich Wissenswerte beschäftigen sich „Soziale Unterrichtskurse für Arbeiter“ (München-Gladbach 1899). Otto Müller, Volksbildungsabende (München-Gladbach 1906).

[2] Es gibt deshalb auf katholischer Seite immer noch solche, welche glauben, „Bildung für das Volk“ sei ein liberales oder sozialistisches Propagandamittel.

darf heutzutage nicht mehr auf der niedersten, elementarsten Stufe stehen bleiben, wenn man auch nur ein Handwerk, ein Geschäft rationell betreiben will. Wenn es an solider Vorbildung gebricht, wird häufig durch unlautere Geschäftspraktiken, durch Schmutzkonkurrenz, Betrug usw. derjenige Geschäftserfolg zu erzielen versucht, der allein der Tüchtigkeit und Reellität gebührt.

Die Bildung ist von großer Bedeutung für das Berufsleben nicht nur des einzelnen, sondern für ganze Berufskreise, d. h. für die Gesamtheit einer durch Berufsinteressen verknüpften Klasse. Die Mehrung der Bildung ist eines der wichtigsten Mittel für eine Klasse, zu einer höheren Lebenshaltung emporzusteigen, und nach erfolgtem Aufschwung die Besserung der materiellen Lage in menschenwürdiger Weise zu nutzen. Ein großes historisches Beispiel bietet der Arbeiterstand Englands im 19. Jahrhundert, der aus gedrückter Lage zu einer bedeutenden Verbesserung seiner Lebenshaltung sich emporrang. Diesem Erfolg gegenüber muß der landläufige Einwurf, Bildung mache den Arbeiter bloß begehrlicher, verstummen; denn wir sehen nicht bloß eine Hebung des wirtschaftlichen, sondern auch des sittlichen Niveaus. Hier zeigt sich wieder, wie enge die Verbindung von Ökonomie und Moral ist. „Wohl ist", schreibt der Historiker des Aufsteigens der englischen Arbeiterschaft, „die Erweiterung des Wissens und Schärfung des Verstandes noch nicht unbedingt Veredlung des Wesens, Hebung des Sittlichen; aber wo diese noch nicht folgt, pflegt jene doch wenigstens die Roheit des Willens zu schwächen. Daß aber auch eine Verfeinerung der Sitten eingetreten ist, ist schon aus den Vergnügungen zu schließen, in denen der Arbeiterstand gegenwärtig vielfach Freude und Erholung sucht. Bildung, die verschiedenen Sports, Ausflüge auf das Land und an die See, Blumenzucht, — alles Dinge, die vor zwei Menschenaltern so gut wie unbekannt waren . . . Ferner beweist die bewunderungswürdige Ausbreitung der Gewerkvereine, Hilfskassen, Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften aller Art, wie sehr die hauswirtschaftlichen Tugenden der Sparsamkeit und Voraussicht und im allgemeinen die Selbstzucht zugenommen haben müssen." [1] Ein ebenso erfreuliches Anzeichen ist, daß in den Arbeitergenossenschaften das Trinken zweifellos sehr abgenommen hat [2].

Viertens: Sodann aber besteht auch für jeden einzelnen eine ge-

---

[1] v. Nostitz, Das Aufsteigen des Arbeiterstandes in England (Jena 1900) 724 f.
[2] Ebd. 726.

wisse Pflicht, an seiner geistigen Ausbildung das ganze Leben hindurch weiter zu arbeiten unter sorgfältiger Auswahl der heutzutage gegen früher so unendlich vermehrten Hilfsmittel. Es darf als eine Ehrenpflicht des Christen unter heutigen Verhältnissen gelten, daß jeder auf eine edle Geistes- und Herzensbildung, soweit sie ihm erreichbar und seinem Stande angepaßt ist, Gewicht und Wert lege, um den Vorwurf der Bildungsfeindlichkeit der Kirche durch die Tat zu entkräften. Es gibt aber wie im moralischen, so auch im intellektuellen Leben keinen eigentlichen Stillstand, kein Fertigsein; das Stehenbleiben ist schon Rückschritt, das Nichtdazulernen ist Verlernen, Nichtsdazugewinnen ist Verlieren. Das einmal errungene geistige Kapital ist kein unverlierbarer Besitz, sondern kann nur dadurch erhalten bleiben, daß es wie das materielle, beständig in Tätigkeit, im Umlauf steht.

Näher kann diese Pflicht als allgemeine nicht umschrieben werden. Anders bestimmt sie sich für den Mann der Wissenschaft, anders für den Mann aus dem Volke. Dieser mag ihr genügen, wenn er seine Schule gewissenhaft besucht hat und im späteren Leben in der Schule der Kirche, der sonntäglichen Predigt, sich einfindet.

„Der einfachste Christ, in welchem das Evangelium den Egoismus und Materialismus überwunden hat, ist in der Tat ein gebildeter Mann, weil das Christentum seinem Denken, Reden und Tun ein Ebenmaß verleiht, alles Rohe und Gemeine in ihm abtut, und so auch sein äußeres Leben schön macht.“ [1]

Dazu kommt freilich fast mit unabweisbarer Notwendigkeit ein gewisses Quantum von Lektüre. Es ist dies heutzutage geradezu ein notwendiger Faktor der Weiterbildung geworden, ein Faktor, den besonders der Seelsorger im Auge behalten muß; denn Lektüre kann gerade soviel Unheil als Segen stiften und richtet mehr Unheil als Segen an [2].

Hilty stellt die etwas frappante Forderung, man müsse nicht bloß viel lesen, um sich so in einen Lebensumgang mit den besten Menschen aller Zeiten zu versetzen, sondern man müsse sogar bestrebt sein, alles Gute zu lesen. Und er knüpft daran die zeitgemäße Bemerkung, um diese weitgehende Forderung verwirklichen zu können, sei die Hauptsache, daß man nichts Unnützes

---

[1] Willmann, Didaktik als Bildungslehre II² 53.

[2] Es ist eine ebenso bekannte als bemerkenswerte Tatsache, daß schwere Verbrecher vor Gericht häufig das Bekenntnis ablegen, sie seien durch schlechte Gesellschaft oder schlechte Lektüre auf die Bahn des Lasters gekommen.

lese. Zur unnützen Lektüre, an die wir uns schon viel zu sehr gewöhnt hätten, gehöre vieles, was sich jetzt als Lesestoff am meisten breit mache: ein Teil vor allem jeder Zeitung ohne Ausnahme, der ohne weiteres überschlagen werden kann, ferner der allergrößte Teil aller illustrierten Zeitschriften, der weitaus größte Teil aller Romane und Novellen [1].

Aber trotzdem bleibt die Forderung, alles Gute zu lesen, eine unerfüllbare, die nicht einmal der Berufsgelehrte erfüllen kann, schon deswegen, weil er, um sich ein selbständiges Urteil über Wert oder Unwert einer literarischen Erscheinung zu bilden, tatsächlich auch viel Minderwertiges lesen muß. Um so weniger kann eine so weitgehende ethische Verpflichtung für alle ausnahmslos aufgestellt werden.

* * *

Es ist ein durchaus christlicher Gedanke, der auch in der Geschichte der Kirche stets hervortrat, Bildung und Kultur dahin zu tragen, wo bisher Unwissenheit und Unkultur gehaust hatten. Die Volksbildung ist geradezu eine Schöpfung des Christentums; der Antike und ihrem tiefsten Wesen war sie fremd. Leider gibt es aber auch Strömungen auf dem Gebiete der modernen Volksbildung, die sich in bewußten und gewollten Gegensatz zur Religion und insbesonders zum katholischen Christentum stellen und von der ausdrücklichen oder stillschweigenden Voraussetzung ausgehen, die christliche Volksbildung sei nicht die wahre, sondern müsse durch eine nichtchristliche verdrängt und ersetzt werden. Aber sie ist wahre Bildung, echte Geisteskultur, ja die Volksbildung schlechthin, weil sie dem Menschen die Teilnahme an den höchsten Gütern vermittelt: Wahrheit, Sittlichkeit, Religion und reiner ästhetischer Genuß [2].

Dem christlichen Volk Geschmack an echter Geistesbildung auf christlicher Grundlage anzuerziehen, es an dem Farbenreichtum und Blütenzauber christlicher Kultur teilnehmen zu lassen, ist eine unerläßliche Aufgabe des deutschen Katholizismus nach Beendigung des Krieges. Die hohen Aufgaben, die an uns herantreten, verlangen, daß im deutschen Volk statt des Sinnengenusses eine andere Willensrichtung Platz greife; Familie und Staat machen andere Anforderungen geltend. Für echte Bildung sorgen, heißt, dem erhofften und unentbehrlichen christlich-deutschen Idealismus die Wege bereiten.

---

[1] Hilty, Lesen und Reden. 8. Tausend (1899) 9 f.

[2] Ehrhard, Die Grundsätze der christl. Volksbildung 12. v. Kralik, Kulturstudien (1900) 168 ff.

Die Güter-Ternare ‚forma, genus, virtus', ‚forma, divitiae, virtus' und Verwandtes in antiker, altchristlicher und mittelalterlicher Literatur.

Mit einleitenden Bemerkungen über ein verbreitetes Lob-Schema.

Von

Univ.-Prof. Dr. **Carl Weyman** in München.

Auf den folgenden Blättern biete ich die stark erweiterte Zusammenarbeitung von Notizen, die zum Teil schon früher — die einen an dieser, die andern an jener Stelle [1] — veröffentlicht worden sind, die aber erst in ihrer Vereinigung und in der ihnen jetzt verliehenen Gestalt von einigem Nutzen sein können. Zu der Wahl des auf den ersten Blick wohl etwas befremdlich wirkenden Titels bin ich durch O. Willmanns' ‚Ternar der Bildungsfaktoren' (Natur, Unterweisung, Gewöhnung; vgl. die Münchner Dissertation von B. Appel, Das Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians nach der Institutio oratoria [Donauwörth 1914] 46 ff. und meine Bemerkungen im Hist. Jahrb. der Görresgesellsch. XXXV [1914] 833) veranlaßt worden. Die Aufnahme der Arbeit aber in eine zu Ehren eines Theologen und Kirchenhistorikers veranstaltete Festschrift dürfte durch den Umstand, daß ein großer Teil des Belegmaterials christlichen Literaturwerken entnommen ist und hier und da ein Streiflicht auf Übereinstimmungen oder auf Unterschiede zwischen antiker und christlicher Lebensanschauung fällt, wenigstens einigermaßen gerechtfertigt erscheinen.

[1] Vgl. Zeitschrift für die österreich. Gymn. XLV (1894) 1077; Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques (Freiburg i. d. Schweiz 1898), VI. Section: Sciences philologiques 150 ff.; Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissensch. CV (1900 II) 80; Blätter für das (bayerische) Gymnasialschulw. XXXVIII (1902) 341 ff.; Historisches Jahrb. der Görresgesellsch. XXX (1909) 293 f. An der letzten Stelle habe ich bereits eine ausführlichere Behandlung des Themas in Aussicht gestellt.

I.

Ich gehe von zwei lateinischen Redewendungen aus, die ich als Lob-Schemata bezeichne. In den inschriftlichen und literarischen Epigrammen — besonders in den christlichen —, in den hagiographischen (metrischen und prosaischen) Texten und in der kirchlichen Hymnodie bietet sich häufig die Gelegenheit, von einer Persönlichkeit zu sagen, entweder sie sei durch zwei Vorzüge, einen äußeren (leiblichen) und einen inneren (seelischen, geistigen), berühmt oder ausgezeichnet gewesen, oder — und diese Ausdrucksweise ist geradezu typisch geworden — sie sei hervorragend durch eine (zumeist) äußere, noch hervorragender durch eine innere Qualität gewesen. Die neueren Forscher haben auf diese letztere Erscheinung wiederholt geachtet, so (für die christlichen Inschriften) C. Caesar, Observationes ad aetatem titulorum latinorum christianorum definiendam spectantes (Bonn 1896) 46; (für die karolingische Epitaphienpoesie) K. Neff, Die Gedichte des Paulus Diaconus (München 1908 Quellen u. Untersuch. zur lat. Philol. des Mittelalters III 4) 43 f.; (für die hagiographischen Urkunden) Theissen in der Publikation ‚Université catholique de Louvain. Séminaire historique. Rapport sur les travaux pendant l'année 1897—1898' (Louvain 1899) 44, und der Letztgenannte bemerkt im Hinblick auf die ihn interessierenden Texte treffend: ‚Dans quelques vies les auteurs affirment que les vertus du saint lui ont conféré une noblesse plus grande que celle de son origine [1], par exemple: fidei tamen nitore insignior. Ces paroles servent de transition à l'auteur pour passer des données sur l'origine à l'examen des qualités du saint.'

Beispiele für das erste Lob-Schema (mit Rücksicht auf die folgende Entwicklung führe ich nur solche an, in denen — der Konzinnität zuliebe — das Adjektivum zweimal gesetzt ist) bieten:

Maximinus Hexastich. auf Cicero 2 (Anthol. Lat. 610 Riese [2]) ‚clarus honore simul, clarus et eloquio'; Auspicius von Toul epist. ad Arbogast. 8, 1 f. (Poet. Lat. med. aev. IV 2 p. 615 Strecker) ‚clarus etenim genere, clarus et vitae moribus'. Vgl. aus der griechischen Literatur die Moskauer Vita des Theophanes Confessor bei K. Krumbacher, Sitzungsber. d. bayer. Akad. phil.-hist. Kl. 1897 S. 389, 6 ff. (von den Eltern des Theophanes): *εὐγενῶν μὲν τὸ κατὰ σάρκα—εὐγενῶν δὲ καὶ τὸ κατὰ πνεῦμα.*

Aus der gewaltigen Masse von Belegen für das zweite Schema

[1] Dazu eine Anmerkung, in der auf die Darlegungen von G. Kurth im Bulletin de la Société d'art et d'histoire de Liège I (1881) 215 f. verwiesen wird.

(das auch der klassischen Poesie nicht fremd ist; vgl. Ovid. met. XIV 337 von der Nymphe Canens ‚rara quidem facie, sed rarior arte canendi', wo einige jüngere Handschriften das geläufigere ‚clara — clarior' oder ‚grata — gratior' bieten) seien angeführt:

Palladius Hexastich. auf Cicero 4 (Anthol. Lat. 606) ‚clarus erat factis, clarior eloquio'; Eugenius von Toledo carm. 23 (Epitaph auf Basilla) 4 (ed. Vollmer, Monum. Germ. auct. antiquiss. XIV p. 250) ‚clara parentatu, clarior et meritis'; Venant. Fort. carm. II 8, 25 f. ‚clara decore pectore quae blando clarior ipsa nitet'; Vita Cassiani 178 (ed. Harster, IX vitae Sanct. metr. p. 77 = Poet. Lat. med. aev. IV 1 p. 186 Winterfeld) ‚clarus erat vultu, sed tanto clarior actu', wo ‚tanto' im Sinne von ‚longe' oder ‚multo' steht (Harster p. 236; vgl. Eugenius Vulgarius carm. 8, 6 p. 419 Winterf. ‚praeclarus natu, multo praeclarior actu'); Reimoffizium auf den Bekenner Theodgar 1. noct. 2. antiph. (Anal. hymn. V S. 229 = Vitae Sanctorum Danorum p. 21 ed. Gertz [Kopenhagen 1908], der Beda hist. eccl. II 7 vergleicht) ‚ex honestis parentibus clarus fuit, sed exemplis et moribus plus claruit' (anders Anal. hymn. XXXIII S. 40 [Nr. 39, 1, 1 ff.] ‚O beata Anna, clara orta ex prosapia, sed praeclarior et gnara es ex prole regia'). — Hieronym. epist. CVIII (Epitaphium Paulae) 1 (I p. 306, 5 f. Hilberg) ‚nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate' (über die Nachahmung der Stelle durch Agius s. G. Hüffer, Korveier Studien [München 1898] 58 u. 60)[1]; Paulinus von Nola epist. XXIX 6 p. 252, 4 ff. Hartel ‚quae consulibus avis nobilis nobiliorem se contemptu corporeae nobilitatis dedit'; Eucherius von Lyon Passio Agaun. mart. 2 p. 166, 4 f. Wotke ‚viri . . . virtute (d. h. Tapferkeit) nobiles, sed nobiliores fide'; Venant. Fort. carm. IV 2, 5 f.; IV 8, 11 f.; IV 13, 4; Passiones vitaeque Sanct. aev. Merov. p. 113, 11; 434, 38 f.; 525, 3 ed. Krusch (Script. rer. Merov. t. IV); Anal. hymn. XXXIV S. 160 (Nr. 198, 2b, 1 ff.); XXXVII S. 130 (Nr. 143, 2b, 1 ff.); XL S. 207 (Nr. 232, 2a, 1 f.); XLVa S. 147 (Nr. 58 in 1. vesp. ad Magnif.); LIV S. 63 (Nr. 43, 7, 1 ff.). — Sedulius epist. ad Maced. p. 10, 9 f. Huemer ‚inlustris maritali potentia, inlustrior religione divina'. — Apollinaris Sidonius carm. XXIII 178 f. ‚haec per stemmata te satis potentem, morum culmine sed potentiorem'. — Epitaph auf Bischof Pantagathus von Vienne 10 (Liber episcopalis Viennenis ecclesiae XX bei L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I² p. 189) ‚stemmate praecipuus, plus probitate cluens'. — Carm. lat. epigr. 221, 1 f. ed. Buecheler ‚ . . . hic sita est Victoria, quae pulchra forma tota, pulchrior moribus' (so ergänzt Buecheler die nur fragmentarisch erhaltene Grabinschrift im Texte, während er im kritischen Apparat die Herstellung von jambischen Dimetern ‚Galla hic sita est Victoria formosa, pulchrior moribus' in Erwägung zieht); Anal. hymn. XXXIII S. 54 (Nr. 58, 2, 1 f.) von der hl. Barbara ‚tu pulchra carne, pulchrior mente exstitisti' (vgl. XLIII S. 241 [Nr. 404, 2, 1] von der hl. Marina ‚faciem pulchram, pulchriorem fidem').

Eine Kombination beider Schemata liegt vor z. B. in dem Epitaph auf den Bischof Namatius von Vienne 25 f. (Liber episc.

[1] Über den Einfluß der Epitaphien oder Nekrologe des Hieronymus auf die mittelalterliche Historiographie handelt R. Teuffel, Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts (Leipzig und Berlin 1914 Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance H. 12) 67 ff.

Vienn. eccl. XXII bei Duchesne a. a. O. 191) ‚nobilis eloquiis et stemmate nobilis alto, nobilior meritis et vitae clarior actu‘ und in dem durch mehrere Handschriften erhaltenen Epitaph auf den hl. Bernhard von Clairvaux 3 f. (Catal. codd. hagiograph. biblioth. Bruxell. I 286) ‚clarus avis, clarus meritis et clarus honore claruit eloquio, religione magis‘ [1]. Das letztere, in dem das Spiel mit dem Worte ‚clarus‘ auf Kosten des guten Geschmackes und der Klangschönheit auf die Spitze getrieben wird, erinnert durch diese Eigentümlichkeit an das mit Unrecht den Namen des Empedokles tragende Epigramm auf den Arzt Akron von Agrigentum bei Bergk, Poet.-lyr. Gr. II [4] 260 = Diels, Poet. philosoph. Fragmenta (Berlin 1901) 167 f: *Ἄκρον ἰητρὸν Ἄκρων', Ἀκραγαντῖνον πατρὸς Ἄκρου, κρύπτει κρημνὸς ἄκρος πατρίδος ἀκροτάτης.*

* * *

In der Anwendung des zweiten Lob-Schemas ergeben sich — bei den Dichtern zumeist unter dem Zwange des Metrums — allerlei Variationen.

An der S. 386 angeführten Stelle des Epitaphium Pantagathi ist es der Mangel eines Komparativs zu ‚praecipuus‘, der zum Wechsel des Ausdrucks in der zweiten Pentameterhälfte nötigt. Hrabanus Maurus, der in seinem ‚titulus in ecclesia ad Rathesdorph‘ in einem Pentameter die gradatio ‚clarus — clarior‘ und die gleichfalls sehr beliebte Verbindung bzw. Gegenüberstellung von ‚nomine‘ und ‚meritis‘ (merito) anbringen wollte (vgl. über die letztere z. B. Blätter f. d. [bayerische] Gymnasialschulw. XXXI [1895] S. 518 zu Carm. lat. epigr. 700, 1), war gezwungen, den (eigentlich schon komparativischen) Positiv ‚praeclarus‘ durch ‚clarior‘ zu steigern und zu schreiben ‚Valerianus adest unus, Tiburtius alter, nomine praeclarus, clarior et meritis‘ (carm. XLVII 11 f. bei Duemmler, Poet. aev. Carol. II p. 213). Damit halte man die Charakteristik der Susanna als ‚pulcherrima facie, pulchrior moribus‘ bei Novatianus (Pseudo-Cyprian) de bono pudicitiae 9 p. 20, 14 Hartel zusammen. Hier dürfte der Grund, der den Autor veranlaßte, im ersten Gliede statt des Positivs (vgl. die oben S. 386 angeführten Stellen) den (von ihm wohl nur als Elativ empfundenen) Superlativ zu setzen, in der Rücksicht auf die Bibel zu suchen sein, die die Gattin des Joachim ‚pulchram nimis et timentem Deum‘ nennt (Dan. 13, 2). Ersatz des Komparativs ‚clarior‘ durch ‚nobilior‘ (beide nebeneinander in dem oben S. 386 f. zitierten Epitaph auf Namatius) finden wir schon bei Ovid fast. I 471 f. ‚hic fuit Evander, qui quamquam clarus utroque, nobilior sacrae sanguine matris erat‘ (vgl. Paulinus von Périgueux Vita Mart. I 13 f. ‚genitor clarus meritorum laude: sed iste nobilior

[1] An den Eingang dieses Machwerks ‚Clarae sunt valles, sed claris vallibus abbas clarior‘ erinnert das Chronodistichon auf den Sieg des österreichischen Generals Clerfayt bei den Mainzer Linien am 29. Oktober 1795 ‚clarus sit Fabius Romanis, clarior illo Clairfait Teutonibus‘ (P. Holzhausen, Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1898 Nr. 191 [26. August] S. 7).

patribus tam claris')[1], wo der verdiente Herausgeber H. Peter den Sachverhalt nicht ganz richtig erkennt, wenn er sich zur deutschen Wiedergabe zweier verschiedener Adjektiva bedient, während umgekehrt in den Jamben des Paulinus von Nola XXI 211 f. ,veteri togarum nobilem prosapia, sed clariorem Christiano nomine' (in der S. 386 angeführten Stelle aus den prosaischen Briefen die normale Komparation ,nobilis — nobilior') ,nobilis', dessen Komparativ gegebenen Falles auch für ,notior' eintreten muß (vgl. Carm. epigr. 1252, 2 ,arte feror nota, nobiliore fide'), als Positiv zu ,clarior' fungiert (vgl. auch Anal. hymn. XL S. 290 [Nr. 339, 2a, 1 ff.] ,nobili stirpe claruit, sed clarior apparuit moribus, scientia')[2]. In der Sequenz auf den hl. Cyriakus bei Blume, Anal. hymn. XXXIV S. 179 (Nr. 218, 5a, 3 ff.) heißt es von dem Gefeierten ,qui nobilis natu, sed fide atque signis plus spectabilis enituit', da ,plus nobilis' oder ,nobilior' nicht die in v. 5 erforderliche Zahl von neun Silben (in dem entsprechenden Verse der Strophe 5b ,crudelitate vexaverat') ergeben würde. Den Komparativ ,insignior' ersetzt notgedrungen durch ,clarior' Paulinus von Périgueux Vit. Mart. V 197 f. ,insignis mundi titulis, sed clarior illa qua mundum tempsit sanctae virtute fidei', ohne äußeren Zwang durch ,illustrior' Sulpicius Severus chron. II 16, 1 p. 72, 13 Halm (von Judith) ,insignis specie, sed moribus quam vultu illustrior'[3]. Die biblische Quellenstelle (Judith 8, 7 f.) bot dem Historiker (wie die oben S. 387 angeführte Stelle des Danielbuches dem Novatian) die Elemente für das Schema, nicht dieses selbst. ,clarus prole quidem, generosior ipse propinquis' wird Ennodius in dem ihm gewidmeten Epitaphium (Carm. epigr. 1368, 3), ,clarus ab antiquis, digno generosior ortu' der Dux Chrodinus von Venantius Fortunatus carm. IX 16, 7, ,domi quidem nobilis, sed modestissimae conversationis opinione generosior' der vir clarissimus Theodorus von Apollinaris Sidonius epist. III 10, 1 p. 63, 2 f. Mohr genannt (vgl. Ovid. trist. IV 4, 1 f. ,o qui nominibus cum sis generosus avorum, exsuperas morum nobilitate genus').

* * *

Verhältnismäßig selten scheint das Schema erweitert und die Steigerung zum Superlativ fortgeführt worden zu sein. Außer Anal. hymn. XXXIV S. 282 (Nr. 342, 9b, 1 ff.), wo der hl. Thomas von Canterbury als ,fide gratus, adfatu gratior, vita gratissimus' gepriesen wird, habe ich mir nur zwei Beispiele notiert, die aber beide in ihrer Art lehrreich sind. Das Bewußtsein, daß ,praeclarus' bereits eine Steigerung des Begriffes ,clarus' enthalte (vgl. B. Kranz,

[1] Der Geograph Pomponius Mela schreibt II 3, 48 ,Corinthos olim clara opibus, post clade notior', wohl nicht um die Assonanz ,clade clarior' zu vermeiden, sondern weil ihm ,clarus' zu einem Begriff wie ,clades' nicht zu passen schien. II 7, 109 ,in Atthide Helene est nota stupro Helenae, et Salamis excidio classis Persicae notior' lag kein Anlaß zum Wechsel des Adjektivs vor.

[2] Eine andere Variation Anal. hymn. XXXVII S. 202 (Nr. 230, 2b, 1 f.) ,alto nata sanguine, fide sed nobilior' (von der hl. Katharina).

[3] Die Formulierung der Charakteristik ebenso bei Valerius Maximus IV 8 ext. 2 ,erat opibus excellens, sed multo etiam animo quam divitiis locupletior' (Gillias von Agrigent).

De particularum ‚pro' et ‚prae' in prisca latinitate vi atque usu [Breslau 1907] 47), hat sich, wie die schon von Cicero (vgl. Krebs-Schmalz, Antibarbarus II⁷ 348) verwendeten Bildungen ‚praeclarior' und ‚praeclarissimus' zeigen, früh verloren oder wenigstens abgeschwächt. Aber in der Stunde der Not besann man sich auf die eigentliche Bedeutung des Adjektivs. Als Paulinus von Nola in dem dritten der seinem Freunde Sulpicius Severus zur Auswahl mitgeteilten Epitaphien auf den Presbyter Clarus die doppelte Steigerung von ‚clarus' anbringen und durch das in der Spätzeit sehr beliebte, auch in den beiden ersten Epitaphien nicht fehlende Wortspiel mit dem Eigennamen (vgl. Paulinus von Périgueux Vit. Mart. III 267 ‚iuvenis factisque et nomine Clarus', wo die gleiche Persönlichkeit gemeint ist; Isidor von Sevilla de vir. illustr. 15 bei G. v. Działowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker [Münster 1898 Kirchengeschichtl. Studien IV 2] 23 ‚Itacius . . . cognomento et eloquio Clarus'; L. Traube, Sitzungsber. d. bayer. Akad. phil.-hist. Kl. 1891 S. 411 f. und 424; Caesar in der oben S. 385 angeführten Schrift S. 46; C. Th. Sondag, De nominibus apud Alciphronem propriis [Bonn 1905] 63 ff.; Th. Sinko, De Cypriano martyre a Gregorio Nazianzeno laudato [Krakau 1916] 17 f. = Abhandl. d. philol. Kl. d. Krak. Akad. LIII 332 f.) noch wirkungsvoller gestalten wollte [1], fügte sich ‚clarior' nicht in der erforderlichen Weise in den Hexameter. Da apostrophierte er den Verstorbenen mit den Versen: ‚Clare fide, praeclare actu, clarissime fructu, qui meritis titulum nominis aequiperas' (epist. XXXII 6 p. 281, 16 f. H.; vgl. zum Pentameter Ovid. ex Pont. I 2, 1 ‚Maxime qui tanti mensuram nominis imples') [2]. Daß hier ‚praeclarus' zwischen ‚clarus' und ‚clarissimus' als wirklicher Komparativ gefaßt werden muß, nicht etwa bloß als Elativ, wie z. B. *παμμίαρος*' bei Aristophanes Frösche 466 ‚*μιαρὲ καὶ παμμίαρε καὶ μιαρώτατε*', ist an sich einleuchtend und wird noch einleuchtender, wenn man einerseits die oben S. 385 f. beigebrachten Belege für ‚clarior (praeclarior) actu' beachtet und andererseits die Stelle eines nicht durch metrische Rücksichten gebundenen christlichen Prosaikers, nämlich des Zeno von Verona, zum Vergleich heran-

---

[1] Sehr fein schon Ovid. fast. I 603 ff. ‚Magne (Pompeius), tuum nomen rerum est mensura tuarum: sed qui te vicit (Caesar), nomine maior erat. nec gradus est ultra Fabios cognominis ullus: illa domus meritis Maxima dicta suis.'

[2] Entlehnt in dem Gedichte De S. Ludovico Alamando bei Dreves, Anal. hymn. XLVI S. 289 (Nr. 258, 2, 1 f.) ‚sancte qui tanti m. n. i.'

zieht, an der der ägyptische Joseph als ,clarus genere, clarior pulchritudine, morum quoque clarissimus probitate' gepriesen wird (tractat. I 4, 5 p. 41 Giuliari) [1]. Diese Stelle vermittelt uns zugleich den Übergang zu weiteren Beobachtungen.

II.

Wie andere Stellen in Zenos Predigt über die Keuschheit (vgl. A. Bigelmair, Zeno von Verona [Münster 1904] 82 f.), so klingt auch die eben zitierte Charakteristik Josephs unverkennbar an Novatians Schrift ,De bono pudicitiae' an. Während aber bei Novatian c. 8 p. 19, 8 H. nur von dem ,adolescens Hebraeus generosus de patre, generosior de innocentia' die Rede ist, d. h. ebenso wie in der oben S. 387 angeführten Äußerung über Susanna (das typische alttestamentliche exemplum für weibliche Keuschheit) das zweite Lob-Schema angewendet wird, weiß Zeno drei Vorzüge an ihm zu rühmen, indem er außer seiner edlen Abkunft und seiner sittlichen Unbescholtenheit auch seine körperliche Schönheit hervorhebt. In ganz analoger Weise feiert der Dichter des pseudodamasianischen Hymnus auf die hl. Agathe die Martyrin als ,stirpe decens, elegans specie, sed magis actibus atque fide' (v. 5 f. bei Ihm, Damasi epigr. 77 p. 75 = Blume, Anal. hymn. LI S. 156 Nr. 134), während Prudentius, dessen Hymnus auf die hl. Eulalia dem unbekannten Poeten nicht nur das Metrum geliefert hat, bloß von der ,germine nobilis Eulalia, mortis et indole nobilior' singt (Peristeph. III 1 f.) [2]. Vgl. den Hymnus auf die hl. Barbara (von Petrus Diaconus?) bei Blume, Anal. hymn. LI S. 167 (Nr. 145, 2, 1 f.) ,germine claro sata, pulchra vultu, pulchra sed sancto magis exstat actu'. Die (sei es koordinierende, sei es antithetische) Verbindung aber der Begriffe (edle) Abstammung, Schönheit (Stärke) und — kurz gesagt — Tugend (bisweilen neben ihr oder an ihrer Stelle der Geist oder eine einzelne geistige Fähigkeit wie die Beredsamkeit), zu denen sich in verschiedenen Zusammenhängen noch der des Vermögens bzw. des Reichtums (oder der Macht)

---

[1] Scherzhafte Fortführung der Steigerung über den Superlativ hinaus in dem Epigramm des Demodokos auf die Kappadokier Anthol. Palat. XI 238, wo *φαυλότατοι* noch durch *φαυλεπιφαυλότατοι* übertrumpft wird. Auf die Armenier übertragen von der byzantinischen Dichterin Kasia (Sammlung des cod. Laur. 87, 16 v. 38 ff. bei Krumbacher, Sitzungsber. d. bayer. Akad. phil.-hist. Kl. 1897 S. 366).

[2] Vgl Anal. hymn. XXXIV S. 231 (Nr. 283, 5a, 1 f.) vom hl. Martinus ,clarus vita, sed morte clarior'.

gesellt, darf ebenso als eine typische bezeichnet werden, wie die von Abstammung und Tugend oder Schönheit und Tugend, die uns in den oben für den Gebrauch der Lob-Schemata beigebrachten Beispielen begegnet ist. Von einigen Situationen und Gedankengängen, in denen diese Eigenschaften oder Faktoren — bald in dieser, bald in jener Gruppierung — eine wichtige Rolle spielen, und von den Unterschieden, die in ihrer Bewertung nicht nur zwischen Altertum und christlicher Zeit, sondern auch innerhalb des Altertums selbst zutage treten, soll in den folgenden, allerdings sehr aphoristischen Bemerkungen die Rede sein.

Von den Delatoren Eprius Marcellus und Vibius Crispus heißt es im Rednerdialog des Tacitus c. 8 (vgl. dazu A. Gudemans Kommentar [1] [Leipzig und Berlin 1914] 235 f.) ‚eo clariora et ad demonstrandam oratoriae eloquentiae utilitatem inlustriora exempla sunt, quod sine commendatione natalium (d. h. ohne genus), sine substantia facultatum (vgl. Paulus Digest. XXVI 7, 12, 3 ‚pro facultate patrimonii, pro dignitate natalium'), neuter moribus egregius, alter habitu quoque corporis contemptus (also ohne forma) [1], per multos iam annos potentissimi sunt civitatis'. Schon von dieser Stelle aus fällt ein Licht auf Horaz carm. III 1, 9 ff. ‚est ut viro vir latius ordinet arbusta sulcis (‚zur Bezeichnung reichen Grundbesitzes überhaupt', Kießling), hic generosior descendat in campum petitor, moribus hic meliorque fama contendat, illi turba clientium sit maior', wo Lucian Müller (S. 223 seines Kommentars [St. Petersburg und Leipzig 1900]) in einer unrichtigen Auffassung befangen ist, wenn er in ‚est ut — sulcis' ein Beispiel der ‚avaritia', in ‚hic generosior — maior' ein Beispiel der ‚ambitio' erblickt. Denn es handelt sich in den zitierten Versen, die Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte [2] (Leipzig 1908) 378 nicht recht passend mit der Aufzählung der ‚falschen Ideale' bei Cicero Tuscul. V 46 vergleicht, ausschließlich um den Ämterbewerb (so richtig Kießling) und die bei diesem in Betracht kommenden Faktoren (divitiae, genus, mores und Anhang). Die zwei ersten derselben erwähnt in ähnlichem Zusammenhang noch Johannes Chrysostomos, wenn er in seiner Schrift über das Priestertum der Befürchtung Ausdruck gibt: ‚In jenem Falle (d. h. wenn er die Wahl zum Bischof angenommen hätte) hätten . . . diejenigen, denen boshafte Reden

[1] Bei Apuleius metam. IV 31 bittet Venus ihren Sohn Amor, daß ihre Nebenbuhlerin Psyche von Liebe zu einem Manne erfaßt werde, ‚quem et dignitatis et patrimonii simul et incolumitatis ipsius fortuna damnavit'.

zu führen ein Vergnügen ist, reichlich Gelegenheit gehabt, sowohl über mich den Erwählten, als auch über die Wähler argwöhnische Gedanken zu fassen und sie auch auszusprechen, wie z. B. daß sie auf Reichtum schauen, daß sie sich blenden lassen würden durch den Glanz der Abkunft, oder daß sie durch meine Schmeicheleien bewogen mich zu diesem Amte berufen hätten‘ (II cap. 8 nach der Übersetzung von A. Naegle, Bibliothek der Kirchenväter XXVII [Kempten und München 1916] 2. Teil S. 134).

Es ist in der Natur der Sache begründet, daß die für das öffentliche Leben so bedeutsamen Faktoren ihre feste Stelle in der Charakteristik hervorragender Persönlichkeiten haben. In seinem elogium auf den Kaiser Galba spricht Tacitus von seiner ‚nobilitas‘, seinen ‚opes‘ und seinem ‚ingenium‘ (hist. I 49. Vgl. über das Verfahren seines Nachahmers Ammianus Marcellinus F. Leo, Die griechisch-römische Biographie [Leipzig 1901] 237). In der Charakteristik des Tiberius Gracchus bei Florus II 2, 1 tritt die ‚eloquentia‘ neben ‚genus‘ und ‚forma‘ (vgl. Hor. carm. IV 1, 13 ff. von Paulus Maximus ‚namque et nobilis et decens et pro sollicitis non tacitus reis [also ‚eloquens‘] et centum puer artium‘), und Apollinaris Sidonius huldigt carm. XXIII 170 f. dem Consentius als ‚summi ingenii viro simulque summae nobilitatis atque formae‘, während er an einer späteren Stelle des nämlichen Gedichtes den Magnus folgendermaßen apostrophiert: ‚multis praedite dotibus virorum, forma, nobilitate, mente, censu‘ (456 f. Vgl. den Sermo in depositione S. Augustini bei Engelbrecht, Fausti Reiensis opp. serm. XXVII p. 332, 27 f. ‚illum genere, facultate, moribus, acumine . . . pollentem‘ und die Sequenz auf den hl. Erhard bei Blume, Anal. hymn. LIII S. 240 [Nr. 144, 5, 1 ff.] ‚qui carne nobilis, castus corde, pulcher forma, dives mundi substantia‘)[1]. — Um den Ligdus, den Vater der (später ihr Geschlecht wechselnden) Iphis als einen einfachen und ehrenhaften Mann zu charakterisieren, berichtet Ovid. met. IX 670 ff. von ihm: ‚progenuit tellus ignotum nomine Ligdum, ingenua de plebe virum, nec census in illo nobilitate sua maior, sed vita fidesque inculpata fuit‘, d. h. es gebrach ihm

[1] Auch die ‚äußerst kennzeichnende Beschreibung‘ des zum Kardinal ernannten Kanonikus Simon de Monte Silice, die P. M. Baumgarten in der Theolog. Quartalschr. XC (1908) 441 aus den Annales S. Iustinae Patavini (Monum. Germ. SS. XVIII 181) mitteilt (‚quem tam forma corporis quam nobilitate generis et gratiosis moribus et multiplici scientia divina gratia decoravit‘), bewegt sich in diesem ziemlich ausgetretenen Geleise.

an ,nobilitas' und ,census' (so bei Ovid öfters im Sinne von ,divitiae'; vgl. die Ausgabe der Metamorphosen von Korn-Ehwald II [3] 417), aber nicht an ,virtus'. In seiner Quelle, den Heteroiumena des Nikander war von Lampros (Ovid hat den Namen geändert) nur als *ἀνδρὶ τὰ μὲν εἰς γένος εὖ ἔχοντι* (dem entspricht bei Ovid ,ingenua de plebe virum'), *βίου δὲ ἐνδεεῖ,* die Rede (Fragm. 45 bei O. Schneider, Nicandrea [Leipzig 1856] 54).

Reichtum, Adel und Beredsamkeit werden neben Rechtskenntnis und Bekleidung des Oberpontifikats als die ,quinque rerum bonarum maxima et praecipua' genannt, die P. Licinius Crassus Mucianus besaß (Sempronius Asellio rer. gest. libr. fragm. 8 Peter = Gell. I 13, 10 ,quod esset ditissimus, quod nobilissimus, quod eloquentissimus, quod iuris consultissimus, quod pontifex maximus') [1]. Für den (vermutlich in das vierte oder fünfte nachchristliche Jahrhundert zu setzenden) Schulmeister, dem wir das Carmen de figuris vel schematibus (Riese, Anthol. Lat. Nr. 485 [2] = Halm, Rhetores Lat. min. p. 63 ff.) verdanken, bilden Reichtum, Schönheit und Geist geradezu den Inbegriff der Glückseligkeit, wenn er die Figur des *τρίκωλον* in folgendem Beispiel veranschaulicht: ,Si neque divitiis polles neque corpore praestas nec corde exsuperas (,cor' wohl im Sinne von ,ingenium' wie z. B. bei Commodianus carm. apolog. 584 Dombart), cur te dicam esse beatum?' (v. 146 f.) Der gewaltige Wortreichtum aber, mit dem der verbannte Hilarius von Poitiers nach dem Berichte seines Biographen in einem Briefe an seine Tochter den ihr von ihm erkorenen idealen Bräutigam, d. h. Christus, geschildert hat (Venant. Fort. Vit. Hil. c. 6 ed. Krusch, Monum. Germ. auct. antiquiss. IV 2 p. 3, 18 ff. [2] ,cuius nobilitas caelos ascenderet, pulchritudo rosarum et lilii comparationem praecederet, oculi gemmarum lumina luminarent,

---

[1] Vermehrung des patrimonium (die aber als mit der ,nobilitas', d. h. hier dem Senatorenstande, nicht vereinbar gilt), juristische, militärische und rednerische Bildung werden als eventuelle Ziele eines vornehmen jungen Mannes genannt in einer Rede des L. Licinius Crassus bei Cicero de orat. II 225 f. = M. Krueger, M. Antonii et L. Licinii Crassi orat. Rom. fragm. (Breslau 1909, Diss.) 52.

[2] Die Echtheit des Briefes ist nicht über jeden Zweifel erhaben. In dem sicher unechten Briefe des Hilarius an seine Tochter Abra (zuletzt bei A. Feder, C. S. E. L. LXV 237 ff.), der wahrscheinlich auf Grund der oben mitgeteilten Angaben des Venantius Fortunatus verfertigt wurde (vgl. Feder, Studien zu Hil. von P. III [Wien 1912; Sitzungsber. d. Wien. Akad. philos.-hist. Kl. CLXIX, 5. Abhandl.] 49 ff. und in der praefatio der Ausgabe p. LXXXI ff.), findet sich keine derartige Charakteristik.

vestis candorem nivis opprimeret, ornamenta inaestimabili fulgore vernarent, divitiae intra se regna concluderent, sapientia incomprehensibilis emineret, dulcedo favi mella postponeret, pudicitia incontaminata persisteret, odor suavitate flagraret, thesauri sine defectione constarent'), läßt sich im wesentlichen auf die Begriffe ,genus, forma, divitiae, sapientia, virtus' zurückführen und soll die Tochter veranlassen, sich im Hinblick auf den alle äußeren und inneren Vorzüge in reichstem Maße besitzenden himmlischen Bräutigam [1] einem irdischen Bewerber zu versagen, der nur die äußeren Vorzüge des Adels, des Reichtums und der Schönheit aufzuweisen habe (Venant. Fort. p. 3, 13 ,iuvenis nobilissimus, praedives, pulcherrimus').

Herkunft, Schönheit, Tugend und Reichtum spielen natürlich auch bei der Beurteilung weiblicher Wesen, insbesondere bei der Wahl einer Lebensgefährtin, eine wichtige Rolle. ,Erat autem eleganti aspectu nimis, cui vir suus reliquerat divitias multas . . . et erat haec in omnibus famosissima, quoniam timebat Dominum valde nec erat qui loqueretur de illa verbum malum.' So lautet die Charakteristik der Judith in dem ihren Namen tragenden biblischen Buche 8, 7 f., die Sulpicius Severus an der bereits oben S. 388 zitierten Stelle mit ,viro vidua, praedives opibus, insignis specie, sed moribus quam vultu illustrior' paraphrasiert und rhetorisch zuspitzt. Ovid führt die Matrone (nicht Vestalin: E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta I [Leipzig 1915] 221 ff.) Claudia, die nach bekannter Überlieferung das Schiff mit dem Steinbild der großen Mutter vom Ida in Bewegung setzte und dadurch ihre von der Fama angezweifelte Keuschheit bewies, mit folgenden Versen ein: ,Claudia Quinta genus Clauso referebat ab alto, nec facies impar nobilitate fuit (d. h. ,sie war ebenso schön als vornehm', nicht ,ihr Gesicht ist ebenso adlig wie das des Attus Clausus'), casta quidem, sed non et credita' (fast. IV 305 ff.). Für den äußerst loyalen Velleius Paterculus ist das weibliche Ideal in Livia, der Gattin des Augustus, verkörpert: sie ist ,genere, probitate, forma [2] Romanarum eminentissima' (II7 5, 3). Aber nicht immer

[1] Denn Gott ist ,sublimitate omni sublimior, . . . omni pulchritudine pulchrior, . . . omnibus divitiis ditior, omni prudentia prudentior et omni benignitate benignior etc.' (Novatianus de trinit. c. 2 bei Migne, P. Lat. III 890 C. Vgl. Dracont. laud. dei III 21 ff.).

[2] Die nämliche Dreiheit bei Ps.-Quintilianus declam. maior. excerpt. p. 377 Bipont. ,quid forma, genus, probitas' und noch bei Wipo, Tetralogus 92 p. 78

gesellt sich die ‚probitas' (häufig in der Bedeutung von ‚pudicitia'; vgl. L. Friedländer zu Martial XI 103, 1) zu den anderen Vorzügen. ‚Laudantur proavis seu pulchrae munere formae, quae morum caruere bonis (nämlich in den Leichenreden, in denen ‚genus' und ‚forma' zum festen Bestand gehörten; vgl. F. Vollmer, Jahrbb. f. Philol. XVIII. Supplementbd. [1892] 475 ff.)[1], falsaeque potentes laudis egent verae; tibi quamquam et origo niteret et felix species multumque optanda maritis, ex te maior honos: unum novisse cubile' schreibt Statius im Epikedion auf Priscilla silv. V 1, 51 ff. (zur Begründung der Lesart ‚falsaeque' — so Heinsius; überliefert ‚falsoque' — siehe Vollmers Kommentar S. 500) und mit unverkennbarer Absichtlichkeit wird in der (christlichen) Grabschrift der Solida die Verstorbene als ‚clara genus et pulchra gena (‚genas' Meyer; vgl. Stat. Theb. XII 534 ‚Hippolyte iam blanda genas'), sed plena pudoris' gerühmt (Carm. epigr. 640, 2). Denn wenn auch wiederholt in den Sepulkralinschriften hervorgehoben wird, daß die Entschlafene Schönheit und Tugendhaftigkeit in sich vereinigt habe (vgl. oben S. 386 und die Aufsätze von St. Skimina, Quaenam virtutes mulieribus in carminibus latinis epigraphicis tribuantur? Stromata in honorem Casimiri Morawski [Krakau 1908] 29 f. oder C. Hosius, Leben und Fühlen auf römischen Grabsteinen, Der Stern der Weisen, Eine Weihnachtsgabe für unsere Kommilitonen im Felde [München-Gladbach 1916] 43 f.), so war doch der Gedanke, den die Phorkyas im zweiten Faust als ein altes Wort von hohem und wahrem Sinn zitiert, ‚daß Scham und Schönheit

---

(ed. Breslau, Hannover und Leipzig 1915) ‚forma, genus, probitas, concordant omnia regi.' Vgl. zu letzterer Stelle auch das Lobgedicht des Florentinus auf den Vandalenkönig Thrasamund (Anthol. Lat. 376) 5 f. ‚in quo concordant pietas, prudentia, mores, virtus, forma, decus, animus sensusque virilis'.

[1] Die Lehren der Rhetoren über die Verwertung der hier in Frage kommenden äußeren und inneren Güter s. bei R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer[2] (Leipzig 1885) 324 ff. Verspottung der *τὰ γένη ὑμνούντων, ὡς γενναῖός τις ἑπτὰ πάππους πλουσίους ἔχων ἀποφῆναι* bei Plato Theait. p. 174 E. Ablehnung der Besprechung des ‚genus' unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die ‚praecepta rhetorum' bei Hieronymus epist. LX (Epitaphium Nepotiani) 8 (I p. 556, 17 ff. Hilberg). Vgl. Theolog. Revue 1916 Nr. 11/12 Sp. 246 (gegen Ende des ersten Absatzes). Dagegen bemerkt Ambrosius anknüpfend an Luk. 1, 5 f.: ‚docet nos scriptura divina non solum mores in his qui praedicabiles sunt, sed etiam parentes oportere laudari, ut veluti transmissa inmaculatae puritatis hereditas in his quos volumus laudare praecellat' (Expositio evang. Luc. I 15 p. 20, 9 ff. Schenkl. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle meinem Freunde P. Gregor Lang O. S. B. in Augsburg-St. Stephan).

nie zusammen Hand in Hand den Weg verfolgen über der Erde grünen Pfad‘ (vgl. die Erklärer zur Stelle und E. Szanto, Zeitschr. f. d. österreich. Gymn. XLVIII [1897] 291 f. = Ausgewählte Abhandlungen [Tübingen 1906] 364) gerade dem späteren Altertum — wenn auch in etwas milderer Form [1] — ziemlich geläufig (vgl. Friedländer zu Juvenal X 297 f. ‚rara est adeo concordia formae atque pudicitiae‘ und Ennodius carm. I 9, 78 p. 43 Vogel ‚pulchrum satis est mansisse pudicum‘) [2]. — Nach dem Tode der Messalina führen die römischen Damen, die gerne Kaiserin werden wollen, wetteifernd ihre ‚nobilitas‘, ‚forma‘ und ‚opes‘ ins Feld ‚ac digna tanto matrimonio (mit Claudius) ostentare‘ (Tacitus ann. XII 1), und im Epithalamium für Ruricius und Hiberia ermuntert der damals noch sehr weltlich gesinnte Apollinaris Sidonius: ‚quare age iungantur, nam census, forma genusque conveniunt‘ (carm. XI 91 f.), schaltet also die ‚virtus‘ ganz aus. Dagegen wird in der Tragödie Octavia 544 ff. Nero, der von seiner Poppaea rühmend sagt: ‚dignamque thalamis coniugem inveni meis genere atque forma‘ (vgl. ihre Frage und ironische Antwort bei Tacitus ann.

---

[1] So z. B. auch in Th. Storms ‚John Riew‘ (Sämtl. Werke, Neue Ausg. [Braunschweig und Berlin, s. a.] V 179), da dieselben (Schönheit und gute Sitten) selten beieinander sind‘.

[2] ‚Etwas vorsichtig‘ (Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I[6] 199 A. 5) sagt Sappho Fragm. 101 (Bergk, P. lyr. Gr. III[4] 124): *ὁ μὲν γὰρ κάλος, ὅσσον ἴδην, πέλεται ἄγαθος,* wo *ἄγαθος* von Bergk ergänzt ist. — Übereinstimmung von ‚forma‘ und (männlicher) ‚virtus‘: Carm. epigr. 7, 3 ‚quoius (des Scipio Barbatus) forma virtutei parisuma fuit‘ (vgl. Plautus mil. glor. 57, wo der Bramarbas Pyrgopolinices sich von seinem Parasiten Artotrogus als ‚virtute et forma et factis invictissumum‘ preisen läßt, und ebenda 1042); von ‚forma‘ und ‚animus‘: Ovid. met. XIV 324 (von Picus) ‚par animus formae‘; von ‚facies‘ und ‚nobilitas‘: Ovid. fast. IV 306 (von Claudia) ‚nec facies impar nobilitate fuit‘ und VI 804 (von Marcia) ‚in qua par facies nobilitate sua‘ (die beiden letzten Stellen haben Peter [vgl. oben S. 394] und [nach ihm] Cornali unrichtig interpretiert; vgl. P. Lejay, Revue critique 1902 I 15 f., der u. a. richtig bemerkt: ‚Quand un poète fait l'éloge d'une femme, après qu'il a célébré sa naissance, on attend qu'il loue sa beauté.‘); von ‚nobilitas‘ und ‚virtus‘: Laert. Diog. VI 1, 5: *τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους* (Ausspruch des Antisthenes; vgl. Immisch, Commentat. philol. für Ribbeck [Leipzig 1888] 76 A. 2); Anal. hymn. LII 340 (Nr. 388, 1. Vesp. Antiph. 2, 1 ff.) vom hl. Gummarus, generoso procreatus vir illustris sanguine, schema stirpis imitatus est in morum culmine‘. — Auch die Disharmonie von (schöner) äußerer Erscheinung und Charakter wird des öfteren hervorgehoben. Vgl. z. B. Ps.-Theokr. XXIII 1 f.: *ἐφάβω τὰν μορφὰν ἀγαθῶ. τὸν δὲ τρόπον οὐκέθ᾿ ὁμοίω,* wozu in der Ausgabe von Fritzsche-Hiller Bion XIII (XVII) 5 *μορφᾷ νόον οὐδὲν ὁμοῖον* (vom Eros) angeführt wird.

XIV 1 ‚cur enim differri nuptias suas? Formam scilicet displicere et triumphales avos‘ und ebenda XVI 6 ‚laudavit ipse [Nero] apud rostra formam eius . . . aliaque fortunae pro virtutibus‘) von seinem alten Lehrer Seneca ermahnt: ‚probitas fidesque coniugis, mores, pudor placeant marito: sola perpetuo manent subiecta nulli mentis atque animi bona‘. Es war kein übler Gedanke des unbekannten Dichters, diese Mahnung dem stoischen Philosophen in den Mund zu legen. Denn schon in den nach allgemeiner Ansicht den Einfluß des Poseidonios (vgl. A. Rainfurt, Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos [Freiburg i. Br. 1905] 20 ff.; Teuffel, Gesch. d. röm. Lit. I[6] 490) verratenden Einleitungen von Sallusts Monographien steht zu lesen: ‚divitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, virtus clara aeternaque habetur‘ und ‚praeclara facies, magnae divitiae, ad hoc vis corporis et alia omnia huiuscemodi (vgl. Cicero de orat. II 342 ‚genus, forma, vires, opes, divitiae, cetera quae fortuna dat aut extrinsecus aut corpori, non habent in se veram laudem, quae deberi virtuti uni putatur‘) brevi dilabuntur, at ingenii egregia facinora sicuti anima inmortalia sunt‘ (Catil. 1, 4; Iug. 2, 2) und Reichtum, Schönheit und vornehme Abkunft sind nicht nur im allgemeinen nach stoischer Anschauung ‚mittlere Dinge‘, d. h. *ἀδιάφορα* bzw. *προηγμένα* (Cic. Tuscul. V 46 f.; Seneca epist. 117, 9; vgl. 76, 12; A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa [Berlin 1897; Berliner Studien für klass. Philol. u. Archäol. N. F. II] 110)[1], sondern bilden sogar, wenn es sich um die Eheschließung handelt, geradezu die falschen Kriterien. Vgl. Musonius Rufus p. 69, 4 ff. Hense: *χρὴ τοὺς γαμοῦντας οὐκ εἰς γένος ἀφορᾶν εἰ ἐξ εὐπατριδῶν, οὐδ' εἰς χρήματα εἰ πολλὰ κέκτηνταί τινες, οὐδ' εἰς σώματα εἰ καλὰ ἔχουσιν. οὔτε γὰρ πλοῦτος οὔτε κάλλος οὔτ' εὐγένεια κοινωνίαν μᾶλλον αὔξειν πέφυκεν, ὥσπερ*

[1] Nach Aristoteles bildet der Adel ‚mit Reichtum, Ruhm, Macht, Frieden und Freundschaft . . . *τὰ ἐκτός*, Güter, welche der vollendete Weise nicht entbehren kann‘ (Immisch a. a. O. 83. Die angezogene Quellenstelle jetzt in P. Wendlands neuer Ausgabe von Hippolytos' Refutatio omnium haeresium, Leipzig 1916, [Die griech.-christl. Schriftst. XXVI] S. 24, 23 f.). — Verachtung von Reichtum, Ruhm und Adel bei den Kynikern: Laert. Diog. VI 9, 3; bei den Christen: Hilarius tract. in ps. CXVIII Nun 9 p. 478, 28 ff. Zingerle (vgl. Comment. in Matth. 16, 11 [Migne IX 1012 A.]). — Nach Johannes Chrysostomos und Augustinus, die hier der (gemäßigten) stoischen Auffassung (vgl. W. Kroll, Wiener Studien XXXVII [1915] 224) nahe kommen, ist der Reichtum an sich, weil von Gott geschaffen, nichts Schlechtes und Tadelnswertes. Vgl. die Stellen bei J. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter (Wien 1907 [Theolog. Studien der Leogesellsch. XVIII]) 56.

οὐδ' ὁμόνοιαν, οὐδ' αὖ τὴν παιδοποιίαν κρείττω ταῦτα ἀπεργάζεται und K. Prächter, Hierokles der Stoiker (Leipzig 1901) 82 f. u. 141 [1].

Als eine Idealgattin im verwegensten Sinne des Wortes, die alle nur denkbaren äußeren und inneren Vorzüge aufzuweisen hat, stellt sich die Domna Mellesa inlustris femina in ihrem von Ennodius gedichteten Epitaph vor: ,sanguine, mente, opibus, facie, virtute, pudore, optatur qualis femina, sola fui' (CCCXXV 1 f. p. 241 V.; vgl. Martial XII 97, 1 ff. ,uxor cum tibi sit puella, qualem votis vix petat improbus maritus, dives, nobilis, erudita, casta'). Juvenal will aber auch von einer solchen Mustergattin nichts wissen, sondern gibt auf die Frage ,nullane de tantis gregibus tibi digna videtur?' zur Antwort: ,sit formosa, decens, dives, fecunda, vetustos porticibus disponat avos [2], intactior . . . Sabina, . . . quis feret uxorem, cui constant omnia?' [3] (sat. VI 161 ff.).

* * *

Nicht bloß in der von stoischen Ideen beeinflußten Literatur und nicht nur anläßlich des *τόπος περὶ γάμου* wird der höhere Wert von ,virtus' und ,ingenium', von moralischer Tüchtigkeit und geistiger Fähigkeit oder Tätigkeit gegenüber vornehmer Geburt, Schönheit und Reichtum hervorgehoben. Der Elegiker Propertius stellt Bildung und feines Kunstverständnis, wie es seine Cynthia bekundet, noch über ,forma honesta' und ,illustres avi' (II 13, 9 ff.) [4]

[1] Walter von der Vogelweide ,ruft ein Wehe aus über die, welche nach Gut und Schönheit minnen' (W. Wilmanns, W. v. d. V. I [4] [Halle 1916] 250). — Von den (enthaltsamen) christlichen Frauen sagt Augustinus einmal: ,tales sunt, ut eis mariti non ideo placeant, quia divites, quia sublimes, quia genere nobiles, quia carne amabiles, sed quia fideles, quia religiosi, quia pudici, quia viri boni sunt' (De nupt. et concupisc. I 13, 15 ed. Vrba-Zycha CSEL XLII p. 228, 10 ff.).

[2] Anthol. Lat. 446, 1 hat Riese ,formosa es, fateor, dives, generosa, venusta' in den Text gesetzt, deutet aber im kritischen Apparat an, daß die handschriftliche Lesart ,vetusta' vielleicht im Hinblick auf die oben angeführte Juvenalstelle gehalten werden könne.

[3] D. h. ,bei der alles stimmt' (Friedländer).

[4] E. Rohde, Der griechische Roman [2] (Leipzig 1900) 72 glaubt die Stelle zu denjenigen zählen zu müssen, aus denen ,man einen Nachklang griechischer Dichter der hellenistischen Epoche', die ihre Poesien vielfach für Frauen bestimmten, vernehmen kann. Vgl. aber Skimina in dem oben S. 395 angeführten Aufsatz S. 34 f. — Zur Interpretation der Properzstelle vgl. die Ausgabe von M. Rothstein (Berlin 1898), der treffend bemerkt, daß in v. 9 ,non ego sum formae tantum mirator honestae' ,non tantum' im Sinn von ,nicht sowohl' steht, und daß in v. 11 ,me iuvet in gremio doctae legisse puellae' das statt des eigentlich erwarteten ,quantum'

— bei der lüsternen Alten freilich, die Horaz in der achten Epode mit archilocheischer Derbheit abfahren läßt, vermögen literarische Kenntnisse, Vermögen und Vornehmheit nicht über den Mangel an jugendlicher Schönheit wegzuhelfen —, er läßt die Geliebte an seinem Scheiterhaufen beweglich klagen: ‚eheu tu mihi certus eras. certus eras eheu, quamvis nec sanguine avito nobilis et quamvis non ita dives eras‘ (II 24, 36ff.), und er will mit den ‚nobiles‘ und ‚beati‘ (d. h. ‚divites‘), die keine Beständigkeit und Treue kennen, gar nicht verglichen werden (ebenda 49). Der in der Verbannung weilende Ovid schreibt über seinen Freund Celsus, nachdem er dessen Tod erfahren: ‚non fuit e multis quolibet ille minor. si modo non census (vgl. oben S. 392f.) nec clarum nomen avorum, sed probitas magnos ingeniumque facit‘ (ex Pont. I 9, 38 ff.) und über seine eigene Familie ‚sit quoque nostra domus vel censu parva vel ortu, ingenio certe non latet illa meo‘ (trist. II 115 f.; vgl. Hor. sat. II 1, 75 ‚infra Lucili censum ingeniumque‘). Gregor von Nazianz, der den ehrenden Beinamen *ϑεολόγος* führt, der aber auch ein *φιλόλογος* im Sinne Platons war, erklärt in seiner ersten Rede gegen Julian (orat. IV 100 bei Migne, Patrol. Gr. XXXV 636 A.): *τὰ μὲν γὰρ ἄλλα παρῆκα τοῖς βουλομένοις* (d. h. den Christenfeinden) *πλοῦτον, εὐγένειαν, δυναστείαν, ἃ τῆς κάτω περιφορᾶς ἐστι καὶ ὀνειρώδους τέρψεως, τοῦ δὲ λόγου* (d. h. der eloquentia) *περιέχομαι μόνον.* Der strenge Augustinus aber rechnet auch die ‚eloquentia‘, ebenso wie ‚divitiae‘ und ‚membrorum forma‘ zu den ‚externis sive corporis sive animi bonis, quae habere etiam scelerati solent‘ im Gegensatz zu ‚his quae propria sunt bona bonorum‘ (De spiritu et littera 11, 18 p. 170, 16 ff. ed. Vrba-Zycha im Corp. Script. Eccl. Lat. LX; vgl. epist. XXII 8 ed. Goldbacher I p. 61, 1 ff.; O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus [Freiburg i. Br. 1910] 244). Vom Reichtum hatte schon Cicero Tuscul. V 46 gesagt ‚omitto divitias, quas cum quivis quamvis indignus habere possit, in bonis non numero: quod enim est bonum, id non quivis habere potest‘, von Reichtum und Adel schon Philo de Abraham 265 (vol. IV p. 48, 30ff. der editio minor von Cohn-Wendland) *πλοῦτοι δὲ καὶ εὐγένειαι προσορίζονται μὲν καὶ τοῖς φαυλοτάτοις· εἰ δὲ καὶ μόνοις σπουδαίοις, ἐγκώμια προγόνων καὶ τύχης ἀλλ' οὐ τῶν ἐχόντων εἰσίν* (Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe [Berlin

---

anakoluthisch eintretende ‚me iuvet‘ ‚eine Erklärung des Dichters über seine Wünsche und Ziele einleitet‘.

1895] 55 A. 2), und der Gegensatz von äußerer Armut (in der mehrere antike Philosophen und andere Autoren die Ursache des Kulturfortschrittes erblicken: Vgl. Guil. Meyer, Laudes inopiae [Göttingen 1915] Diss. und dazu W. Nestle in der Deutschen Literaturzeitg. 1917 Nr. 3 Sp. 87 ff.) und von innerem, nicht materiellem Reichtum bildet besonders bei christlichen Schriftstellern einen beliebten τόπος der Charakteristik. Vgl. außer den im Philologus LV (1896) 466 A. 11 angeführten Stellen Amm. Marcell. XXIV 3, 5 ,Fabricii familiari re pauperes . . . gloria locupletissimi'; Paul. Nol. epist. XXXIV 3 p. 305, 23 ff. H. (von der Witwe des Evangeliums) ,multis forsitan et pauperum egentior, . . . sed animo cunctis divitibus opulentior'; Vita Remigii 4 p. 265, 2 Kr. (Script. rer. Merov. III) ,pauper in pecunia, dives in conscientia'; Walter von Speier, Vita et Passio Christophori II 9 p. 36 ed. Harster (Speier 1878, Gymnasialprogr.), ,vir quidam meritis in censu paupere dives'; Ratramnus de nativitate Christi cap. 10 (Migne, P. Lat. CXXI 100 B.) von Venantius Fortunatus ,pauper rebus, censu fidei dives'.

Tugend und Geist stehen nicht nur höher als Schönheit, Reichtum und derartige Vorzüge, sondern die letzteren müssen unbedingt mit den beiden höheren Gütern oder mit einem derselben vereinigt sein, wenn sie für ihren Besitzer von Nutzen sein, ja wenn sie nicht eine Gefahr für ihn bedeuten sollen. Schon ein Wort der Sappho lautet: *πλοῦτος ἄνευ ἀρετῆς οὐκ ἀσινὴς πάροικος* (Fragm. 80 bei Bergk, P. L. Gr. III⁴ 116, der den Text etwas anders gestaltet), in der verlorenen Tragödie Oidipus des Euripides kamen die Verse vor: *νοῦν χρὴ θεᾶσθαι, νοῦν· τί τῆς εὐμορφίας ὄφελος, ὅταν τις μὴ φρένας καλὰς ἔχῃ;* (Fragm. 552 bei Nauck, Eurip. trag. III p. 148 = Stobaios anthol. IV 21 [pars 2] ed. Hense IV, p. 490), und in einem schönen durch die Blumenlese des Johannes Stobaios III 3, 25 (III p. 201 H.) aufbewahrten Bruchstück einer Aristotelischen Schrift (wohl eines Dialogs; bei V. Rose, Aristot. Fragm. [Leipzig 1886] Nr. 57 p. 67) wird ausgeführt: ,Für diejenigen, deren Seelen schlecht bestellt sind, ist ja weder Reichtum noch Stärke noch Schönheit ein Gut, sondern in je größerem Überschwang diese Dinge vorhanden sind, um so vielseitiger und tiefer schädigen sie ihren Besitzer, wenn sie ohne Begleitung der Einsicht sich einfinden' (nach der Übersetzung von J. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles [Berlin 1863] 162). Auf Grund solcher Stellen wird auch der etwas schroff anmutende Ausspruch des

Sokrates *πλοῦτον καὶ εὐγένειαν οὐδὲν σεμνὸν ἔχειν, πᾶν δὲ τοὐναντίον κακόν* (Diog. Laert. II 5, 14), auf den ich durch O. Immischs schönen Aufsatz ‚Xenophon über Theognis und das Problem des Adels' (Commentationes philologae für O. Ribbeck [Leipzig 1888] 80) aufmerksam werde, zu würdigen sein. Dem Gedanken, daß weder die äußeren noch die inneren Vorzüge das über alle Menschen verhängte Schicksal abzuwenden vermögen, hat der reichlich aus dem Born der Popularphilosophie schöpfende Horaz in den schönen Versen der Oden an Dellius (II 3, 21 ff. ‚divesne prisco natus ab Inacho nil interest an pauper et infima de gente sub divo moreris, . . . omnes eodem cogimur etc.')[1] und an Torquatus (IV 7, 21 ff. ‚cum semel occideris et de te splendida Minos fecerit arbitria, non, Torquate, genus, non te facundia, non te restituet pietas') eine allen Gebildeten vertraute Fassung verliehen, und daß endlich nach christlicher Lehre und Anschauung dem Menschen nach Ablauf des irdischen Daseins Abstammung, Schönheit und Besitz keinen Nutzen und keine Hilfe zu gewähren vermögen und daher von denjenigen, die nach der höchsten Vollkommenheit streben, verachtet und verschmäht werden (vgl. z. B. den Vesperhymnus auf die hl. Justina Anal. hymn. LII S. 217 [Nr. 242, 2, 1 ff.] ‚ampla Iustinae domus et supellex, grandis et clari titulis parentes atque formosi decor et venustas affuit oris. Hos tamen mundi renuit favores etc.')[2], ist so selbstverständlich, daß es kaum der Anführung von Belegen bedarf. Der hl. Basileios nennt in seiner Schrift über die Lektüre der heidnischen Autoren cap. 2 (Migne, P. Gr. XXXI 566 B.; vgl. dazu die Würzburger Dissertation von G. Büttner, Basileios des Großen Mahnworte an die Jugend über

---

[1] Der gewandte Nachahmer des Horaz, der polnische Jesuit Sarbiewski, umschreibt bzw. spezialisiert die Begriffe ‚reich' und ‚arm', ‚vornehm' und ‚niedrig' im gleichen Gedankenzusammenhang folgendermaßen: ‚semel advehemur, quam navigamus semper in insulam: seu lata magnis stravimus aequora reges carinis seu Quirites exigua vehimur phaselo' (Lyric. lib. IV ode III 56 ff.; Mathiae Casimiri Sarbiewski . . . poemata omnia [Staraviesiae 1892] 138). Ich verdanke die Stelle des Sarbiewski einer mir im Manuskript vorgelegenen Arbeit des Herrn P. Ferdinand M. Müller S. V. D. über Sarbiewski als Nachahmer des Horaz.

[2] Ganz christlich klingt die von Johannes Laurentius Lydus de mensibus IV 100 p. 140, 14 ff. ed. Wuensch (Leipzig 1898) unter dem Namen des Aristoteles (? Rose hat die Stelle in seine Sammlung der Aristotelesfragmente von 1886 nicht aufgenommen) zitierte Äußerung: *οἱ δὲ πρὸς ἀρετὴν ἔχοντες καὶ θεοῦ μεμνημένοι καὶ κρείττονας ἐπὶ τῶν μακαρίων καὶ ἀΰλων πραγμάτων ἐλπίδας σαλεύοντες καταφρονοῦσι τῶν τῇδε καλῶν* (wie Reichtum). Vgl. Th. Birt, Elpides. Eine Studie zur Geschichte der griechischen Poesie (Marburg 1881) 93.

den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur [München 1908] 15 f.) als irdische Güter, denen kein Jenseitswert eignet, *προγόνων περιφάνειαν, ἰσχὺν σώματος, κάλλος*, während er den Reichtum, den er an einer späteren Stelle der Schrift (cap. 8 Migne 584 ff.; vgl. Büttner a. a. O. 51 ff.) in anderem Zusammenhang bespricht [1], wohl nur aus Zufall unerwähnt läßt, und in einem mittelalterlichen [2], durch zahlreiche Handschriften erhaltenen Tropus über das ‚Libera me Domine' bei Blume, Anal. hymn. XLIX S. 378 (Nr. 779) lautet die Strophe 4a schlicht und ergreifend:

nullum salvat
genus aut species,
nulli prodest
auri congeries.

* * *

Der Mann, zu dessen Ehren die vorstehenden Zeilen niedergeschrieben wurden, stammt, wie die überwiegende Mehrzahl der deutschen Gelehrten, nicht aus ‚hohem' Geschlechte und hat sein Streben niemals auf ‚auri congeries' gerichtet. Wohl aber hat er stets die ‚virtus' im altrömischen und im christlichen Sinne des Wortes betätigt, durch mannhaftes Eintreten für seine Glaubensüberzeugung sowohl als für die unerläßlich notwendige Bewegungsfreiheit der kirchengeschichtlichen Forschung und durch unentwegt treue Pflichterfüllung im Dienste des akademischen Lehramtes und der Wissenschaft. So darf ich wohl, um den Zusammenhang, in dem sich meine Darlegungen bewegen, bis zum Ende festzuhalten, schon heute, wo der Gefeierte noch in ‚cruda viridisque senectus' unter uns weilt, auf ihn die oben S. 392 zitierten Verse des römischen Dichters übertragen:

non census in illo
nobilitate sua maior, sed vita fidesque
inculpata fuit.

[1] Eine Spezialschrift über die Anschauungen des Basileios von Reichtum und Armut hat geliefert A. Dirking, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina (Münster 1911, Diss.).

[2] Nur in einer Anmerkung — um die Wirkung der Tropusstrophe nicht abzuschwächen — erwähne ich noch die mittelalterliche Sentenz bei J. Werner, Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters (Heidelberg 1912) (Sammlung mittellateinischer Texte 3) 33 (F 58) ‚forma, genus, mores, sapiencia, census, honores morte ruunt subita: sola manent merita'. Vgl. Münchener Museum f. Philol. des Mittelalters und der Renaissance II (1914) 128 f.

Der Beifall in der altchristlichen Predigt.

Von

Privatdozent und Subregens Dr. **Johannes Zellinger** in München.

Um die Mitte des vierten Jahrhunderts hatte sich in der sprachlichen Gestaltung der christlichen Predigt ein gewaltiger Umschwung vollzogen. Die älteste Kirche hat außerordentlich schlicht und einfach geredet. So erforderte es der Bildungsstand von Prediger und Predigthörer. Noch zur Zeit Tertullians (gest. nach 220) setzten sich die christlichen Gemeinden in ihrer größeren Zahl aus simplices, imprudentes et idiotae zusammen [1]. Und wenn wir von Bischöfen lesen, die auf Synoden ihren Namen nicht schreiben konnten, so dürfen wir auch von dieser Seite eine kunstgemäße Sprache nicht verlangen [2]. Nicht in letzter Linie aber war es ein bewußtes Verzichten auf jede äußere Formschönheit, das den ältesten Homileten die Feder führte. Ängstlich vermied man die Berührung mit der übel beleumundeten Rhetorik der Kaiserzeit [3]. Das paulinische „non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis" (1 Kor. 2, 4) war norm- und formgebend. Der Inhalt war alles, die sprachliche Fassung galt nichts. Die Sachlage änderte sich und mußte sich ändern, je mehr die Kirche in die große griechisch-römische Kulturwelt eintrat und seit ihrer Freiheitserklärung durch Konstantin auch die Reichsintelligenz unter ihren Kanzeln sah. Das verwöhnte Ohr verlangte vom Prediger dieselbe Sprache, die es in den Gerichtssälen und auf den Rednerbühnen hörte. Und die Kirche gab nach, so sehr man in der Theorie auf die alte evan-

[1] Adv. Prax. 3. Tertulliani quae supersunt omnia, ed. Fr. Oehler II (Lipsiae 1854) 656.

[2] C. J. von Hefele, Konziliengeschichte II [2] (Freiburg i. Br. 1875) 369. Am Anfang des 3. Jahrh. bezeichnet Hippolyt sogar den römischen Bischof Zephyrin als einen ἰδιώτης und ἀγράμματος. Philos. IX 11. Migne, P. g. XVI/3 3378.

[3] Th. Harnack, Geschichte und Theorie der Predigt und der Seelsorge (Erlangen 1878) 24 ff. 31 ff.

gelische Einfachheit drang[1]. Die schlichte Sprache der urchristlichen Paränese mußte mit dem Idiom der sophistischen Rhetorik ein Bündnis schließen. Dieser Umschwung, der bereits mit Origenes (gest. 254 oder 255) und Hippolyt von Rom (gest. 236 oder 237) sich anbahnt, ist unter den großen christlichen Rhetorenschülern des vierten Jahrhunderts abgeschlossene Tatsache. Die heiligen Urkunden in der Sprache der „Fischer" und ihre homiletische Darbietung im Kleide der Sophisten — das ist der eigentümliche Kompromiß, wie er uns in den Predigten des Chrysostomus und der Kappadozier im Osten, in denen Augustins im Westen praktisch entgegentritt[2].

Mit der hellenistischen Rhetorik und ihrem ohrenkitzelnden Raffinement wurden auch jene Beifallskundgebungen in die christlichen Gotteshäuser eingeschleppt, womit man die Schauspieler und profanen Kunstredner lohnte[3]. Wir machen uns nur schwer eine Vorstellung von der lebhaften und temperamentvollen Art, in der das Volk um den Ambo eines guten Kirchenredners sich gebärdete. Man gab durch lärmende Zurufe seinen Beifall kund, man klatschte in die Hände, stampfte mit den Füßen auf den Boden, sprang in die Höhe und winkte mit Tüchern. Zwischenrufe durchgellten das Heiligtum, wie: Rechtgläubiger, Lehrer des Erdkreises, dreizehnter Apostel, Anathema dem, der anders lehrt! Die gewöhnlichen Ausdrücke für diese Äußerungen waren *κρότος*, *κροτεῖν*, *θόρυβος*, *θορυβεῖν*, acclamatio, acclamare, plausus, plaudere. Theodor von Mopsuestia setzt in Anlehnung an diesen Brauch in seiner Erklärung von Ps. 46, 2 *κροτεῖν* = *ἐπευφημεῖν*[4]. Wie die Sache selbst, so sind auch die Worte dem antiken Theaterapplaus entnommen.

---

[1] Vgl. die lichtvolle Darstellung bei Ed. Norden, Die antike Kunstprosa II (Leipzig 1898) 529 ff.

[2] Das gilt besonders von Gregor von Nazianz. Vgl. O. Bardenhewer, Patrologie[3] (Freiburg i. Br. 1910) 252.

[3] Fr. B. Ferrarius, De veterum acclamationibus et plausu (Mediolani 1627). Derselbe, De ritu sacrar. ecclesiae veteris concionum (Veronae 1731) lib. II c. 23—26 p. 287—308. J. Chr. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie VI (Leipzig 1823) 344—349. Ed. Norden, Die antike Kunstprosa I (Leipzig 1898) 274 f. 295 f.; II 551 ff. 564. Ausschließlich über den Beifall bei Profanrednern unterrichtet gut Erwin Rohde, Der griechische Roman[2] (Leipzig 1900) 335 ff.

[4] *Πάντα τὰ ἔθνη κροτήσατε· „κροτήσατε" τουτέστιν ἐπευφημήσατε, ἐπειδὴ ἔθος ἐν ταῖς εὐφημίαις κροτεῖν τὰς χεῖρας.* H. Lietzmann, Der Psalmenkommentar Theodors von Mopsuestia, in Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss., Jahrg. 1902, 1. Halbbd. (Berlin 1902) 343.

Schon Origenes kennt Prediger, welche durch ihre rhetorische Begabung ungeheuren Beifall (ingentem plausum laudis) geerntet haben [1]. Gregor von Nazianz (gest. 389 oder 390) weiß in seiner berühmten Abschiedsrede zu Konstantinopel von Beifallsstürmen zu berichten, die ihn wie auf Fittichen zur Höhe getragen [2]. Nicht ohne bittere Miene wirbt er bei den Byzantinern um die gleiche Gunst auch für den Nachfolger. ,,Klatschet in die Hände," ruft er, ,,schreit gellend bravo und hebt in die Höhe euren Redner!" [3] Daß dieses Gebaren in Gregors Predigten gang und gäbe war, erhellt aus einer Episode, die Hieronymus erzählt. Dieser hatte einst den Theologen um Erklärung des *σάββατον δευτερόπρωτον* (Luk. 6, 1) gebeten. In witziger Art weicht Gregor einer Antwort auf diese schwierige Frage aus, indem er den Schüler unter seine Kanzel verweist. Hier wolle er eine Lösung geben, der wohl oder übel auch Hieronymus zustimmen müsse. Denn wenn die ganze Gemeinde applaudiere, könne er unmöglich schweigen, ohne den Vorwurf eines Toren sich zu holen [4].

Selbst Ephräm der Syrer konnte der Beredsamkeit eines Basilius († 379) nicht widerstehen. In einer syrischen Biographie wird erzählt, wie der Mönch nach Cäsarea reiste, um dort den heiligen Basilius kennen zu lernen. Als er, dort angekommen, nach dem Heiligen Gottes fragte, wurde ihm gesagt: ,,Du kannst ihn morgen in der Kirche sehen." Am nächsten Tage ging Ephräm mit seinem Begleiter in die Kirche und sah dort den heiligen Basilius mit großer Pracht den Gottesdienst feiern. Das machte auf den einfachen Mönch keinen guten Eindruck, und er glaubte schon, daß seine Reise umsonst gewesen. ,,Während er aber solches dachte, siehe, da bestieg der Heilige Gottes, Basilius, die Kanzel, um dem Volke die priesterlichen (= die heiligen) Schriften zu erklären. Und zwischen jedem Satze machte Basilius eine Pause und es

---

[1] Comment. in ep. ad Rom. IX 2. Migne, P. g. XIV 1208.

[2] *Δεινόν, εἰ στερησόμεθα . . . τῶν κρότων τούτων, ὑφ' ὧν πτερούμεθα.* Or. XLII 24. Migne, P. g. XXXVI 488.

[3] *Κροτήσατε χεῖρας, ὀξὺ βοήσατε, ἄρατε εἰς ὕψος τὸν ῥήτορα ὑμῶν.* Or. XLII 26, a. a. O. 492.

[4] Praeceptor quondam meus Gregorius Nazianzenus, rogatus a me ut exponeret, quid sibi vellet in Luca sabbatum *δευτερόπρωτον*, id est, secundo-primum (Luc. 6, 1), eleganter lusit, docebo te, inquiens, super hac re in Ecclesia: in qua mihi omni populo acclamante, cogeris invitus scire quod nescis. Aut certe si solus tacueris, solus ab omnibus stultitiae condemnaberis. Epist. LII 8. Migne, P. l. XXII 534.

spendete Beifall hinter ihm her das Volk einmal. Der selige Herr Ephräm aber antwortete hinter ihm her zweimal: 'ahô, 'ahô!"[1]

Außerordentlich lebhaft muß es um den Ambo des Hieronymus (gest. 420) zugegangen sein. „Denke doch an jenen Tag", schreibt er an den aquitanischen Presbyter Vigilantius, „wo du bei meiner Predigt über die wirkliche Auferstehung des Leibes vor Freude in die Höhe sprangst, in die Hände klatschtest, mit dem Fuße stampftest und als Rechtgläubigen laut mich priesest."[2]

Ähnliche Szenen sah die Hauptkirche zu Alexandrien, da Paul von Emesa über die *θεοτόκος* predigte. Wiederholt durchzitterten Zwischenrufe auf den anwesenden Cyrill und den Gastredner das Heiligtum. „Siehe, das ist der Glaube," schrie das Volk. „Geschenk Gottes, Cyrill, Rechtgläubiger! Das wollten wir hören. Anathema dem, der nicht so spricht!" „Gut, daß du gekommen, rechtgläubiger Bischof," fiel man an anderer Stelle ins Wort. „Ein Würdiger kam zum Würdigen. Erhalte, Herr, den Vater unter den Bischöfen! Gut, daß du gekommen, Lehrer des Erdkreises!" Refrainartig scheint immer wieder das „*Κύριλλε ὀρθόδοξε*" sich wiederholt zu haben[3]. Interessanterweise wurden diese Zwischenrufe hier vom Stenographen gebucht und ausdrücklich im Kontext der Predigt als solche vermerkt (*Ἐβόησεν ὁ λαός — Λοιπὸν εἶπεν ὁ ἐπίσκοπος Παῦλος*). Da Paul am Ende seiner zweiten Predigt Cyrill apostrophiert, daß er nun den Ambo besteigen möge, ertönt der Ruf: „Sohn des Theophilus und des Athanasius! Cyrills Weisheit wollen wir hören!"[4]

Daß man dem predigenden Kaiser Konstantin Beifall spendete, kann nicht wundernehmen[5].

---

[1] C. Brockelmann, Syrische Grammatik² (Berlin 1905) 33 * 'Ahô nach dem Glossar eine Interjektion des Staunens.

[2] Recordare, quaeso, illius diei, quando me de resurrectione et veritate corporis praedicante, ex latere subsultabas et plaudebas manu et applodebas pedem et orthodoxum conclamabas. Epist. LXI 3. Migne, P. l. XXII 604.

[3] *Ἐβόησεν ὁ λαός· Ἡ πίστις ἰδοὺ αὕτη ἐστί· Θεοῦ δῶρον, Κύριλλε ὀρθόδοξε· τοῦτο ἀκοῦσαι ἐζητοῦμεν. Ὁ τοῦτο μὴ λέγων, ἀνάθεμα ἔστω.* Migne, P. g. LXXVII 1436. *Ὁ λαὸς ἐβόησε· Καλῶς ἦλθες, ὀρθόδοξε ἐπίσκοπε· ὁ ἄξιος τῷ ἀξίῳ.* Ebd. *Ὁ λαὸς εἶπε· Τῶν ἐπισκόπων τὸν πατέρα, Κύριε, σῶσον. Καλῶς ἦλθες, ἐπίσκοπε ὀρθόδοξε, τῆς οἰκουμένης παιδευτά.* Ebd. 1437.

[4] *Ὁ λαὸς εἶπεν· Υἱὲ Θεοφίλου καὶ Ἀθανασίου, Κυρίλλου σοφίας ἀκούσωμεν.* Ebd. 1444.

[5] Wie Eusebius erzählt, redete Konstantin der Große bisweilen „*ἐπιφω-*

Geradezu toll scheinen sich die Leute in den Predigten des Chrysostomus (gest. 407) und des Augustinus (gest. 430) aufgeführt zu haben. Immer wieder müssen diese beiden Sterne der altchristlichen Kanzel gegen die Unsitte dämmend einschreiten. Chrysostomus kann sich des *κρότος* kaum erwehren. Er rügt und bittet. Alles umsonst. Lärmen und Klatschen umtost und unterbricht sein Wort [1]. Wiederholt ruft er in die Menge, daß die Kirche kein Theater und der Prediger kein Komödiant sei [2]. In der Einleitungspredigt zu seinem Genesiszyklus bittet er ausdrücklich, man möge dem Ernst der Quadragesima Rechnung tragen und stille sich verhalten [3]. Ein ansprechendes Bild oder ein origineller Vergleich, womit er seine Gedanken würzt und illustriert, genügen, um seine lebhaften Zuhörer in Wallung zu bringen [4]. Mit tiefem sittlichem Ernste sucht er einmal in langer Darlegung die Klippen dieses Beifallstaumels bloßzulegen. Und selbst diese Worte, die direkt der Ausmerzung des Unfugs galten, werden zweimal durch den *κρότος* unterbrochen. Chrysostomus hatte nämlich ein Gesetz vorgeschlagen, demzufolge jeder Beifall

νούντων βοαῖς εὐφήμοις τῶν ἀκροωμένων“ über theologische Fragen. Vita Constantini IV 29. Ed. Ivar A. Heikel (Leipzig 1902) 128 (Eusebius' Werke I).

[1] *Ἄλλως δὲ καὶ ἡ τῶν κρότων συνέχεια μεγίστη ἀπόδειξις ἐγένετο τοῦ μεθ' ἡδονῆς ὑμᾶς δέχεσθαι τὰ λεγόμενα.* In Genes. hom. IV 1. Migne, P. g. LIII 40. *Ἐκροτήσατε σφόδρα καὶ ἐπῃνέσατε.* In epist. I ad Cor. hom. IV 6. Migne, P. g. LXI 39—40. *Ἐπῃνέσατε τὰ εἰρημένα· μετὰ πολλοῦ θορύβου καὶ κρότου τὴν παραίνεσιν ἐδέξασθε.* De incomprehensibili hom. III 7. Migne, P. g. XLVIII 728. *Καὶ οἱ κρότοι καὶ οἱ θόρυβοι καὶ πάντα ἁπλῶς τὰ τοιαῦτα τεκμήριον τῆς ἐν τῇ ψυχῇ θερμότητος ἂν εἴη καὶ τῆς φιληκοΐας ὑμῶν.* In Joh. hom. III 1. Migne, P. g. LIX 37. *Ἐπῃνέσατε τὰ εἰρημένα; Ἀλλά μοι κρότων οὐ δεῖ, οὐδὲ θορύβων οὐδὲ ἠχῆς.* In Matth. hom. XVII 7. Migne, P. g. LVII 264.

[2] *Οὐκ ἔστι θέατρον ἡ ἐκκλησία, ἵνα πρὸς τέρψιν ἀκούωμεν … Τί μοι τῶν κρότων ὄφελος τούτων; Τί δὲ τῶν ἐπαίνων καὶ τῶν θορύβων;* Ad populum Antioch. hom. II 4. Migne, P. g. XLIX 38. *Οὐδὲ γὰρ θέατρόν ἐστι τὰ παρόντα, οὐ τραγῳδοὺς κάθησθε θεώμενοι νῦν, ἵνα κροτῆτε μόνον.* In Matth. hom. XVII 7. Migne, P. g. LVII 264. *Οὐδὲν οὕτω πρέπον ἐκκλησίᾳ ὡς σιγή, ὡς εὐταξία. Θεάτροις ἐπιτήδειος ὁ θόρυβος καὶ βαλανείοις καὶ πομπαῖς καὶ ἀγοραῖς.* In Acta Apost. hom. XXX 4. Migne, P. g. LX 227.

[3] In Genes. hom. I 1. Migne, P. g. LIII 21.

[4] *Ἐπειδὴ γὰρ εἶπον χθές, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν ποιησάτω τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἐκκλησίαν, μέγα ἀνακεκράγατε, δηλοῦντες τὴν ἡδονὴν τὴν ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις.* In Genes. sermo VII 1. Migne, P. g. LIV 608. Vgl. die folgende Anm.

verboten und die Predigthörer zu schweigender Stille verpflichtet sein sollten. Dieser kühne Gedanke entfesselte hellen Applaus. Die gleiche Wirkung hatte das liebliche Bild, worin er den Prediger mit einem Maler vergleicht und für die Kirche dieselbe Stille fordert, wie sie feierlich in der Malstube herrscht [1]. Am Schlusse einer Predigt hat übrigens auch Chrysostomus nichts gegen den Beifall einzuwenden [2]. So tief hatte sich die Unsitte unter seiner Kanzel eingefressen, daß er selber voll Verwunderung einmal das Schweigen registriert, womit das Volk nach ernster Lektion zu ihm emporsah [3]. Wenn Georg von Alexandrien recht berichtet, hätte das Volk zum Ausdruck seiner Begeisterung sogar mit Kleidungsstücken und Tüchern ihm zugewinkt und als dreizehnten Apostel ihn gepriesen [4].

Vielleicht nicht so glutvoll, aber ähnlich ist das Bild, das wir aus gelegentlichen Äußerungen Augustins gewinnen. Auch der große Bischof von Hippo wird stetig durch Zu- und Zwischenrufe unterbrochen. Man rief ihm zu zum Zeichen, daß man seine Darlegung verstanden [5]. Zitierte er eine Bibelstelle, die der Gemeinde

---

[1] *Τοῦτον κυρώσωμεν τὸν νόμον ἤδη, μηδενὶ τῶν ἀκουόντων ἐξεῖναι κροτεῖν μεταξὺ λέγοντός τινος, ἀλλ' εἰ βούλοιτο θαυμάζειν, θαυμαζέτω σιγῇ... Διὰ τί ἐκροτήσατε; Περὶ τούτου τὸν νόμον τίθημι.* In Acta Apost. hom. XXX 4. Migne, LX 226. *Εἴσελθε εἰς ζωγραφεῖον καὶ ὄψει πολλὴν ἐκεῖ τὴν σιγήν. Οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα· καὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα εἰκόνας γράφομεν βασιλικάς, καὶ οὐδεμίαν ἰδιωτικήν, διὰ τῶν χρωμάτων τῆς ἀρετῆς. Τί τοῦτο; Πάλιν κροτεῖτε;* A. a. O. 227.

[2] *Ἀρκεῖ, εἴ τις ἐπαίνων ἐρᾷ, τὸ μετὰ τὴν ἀκρόασιν τούτων τυγχάνειν, ὅταν τοὺς καρποὺς συλλέγῃ.* A. a. O. 228. In Acta Apost. hom. XXX 3—4 (a. a. O. 225—228) ist die ausführlichste Stelle, die wir aus der Väterzeit über den *κρότος* besitzen. Chrysostomus schüttet hier sozusagen sein Herz in der Frage aus.

[3] *Σιγᾶτε ταῦτα ἀκούοντες; Πολλὴν ὑμῖν ἔχω χάριν τῆς σιγῆς ταύτης μᾶλλον ἢ τῶν κρότων.* De Lazaro concio II 3. Migne, P. g. XLVIII 985.

[4] *Ἐκρότουν αὐτὸν ὑψοῦντες εἰς τὸν ἀέρα οἱ μὲν τὰς χλανίδας ἑαυτῶν, οἱ δὲ τὰ πτερύγια τῶν κουτζούλων, ἕτεροι δὲ ἐγχειρίδια καὶ ἄλλοι τὰ φακιόλια, βοῶντες, ὡς ἀληθῶς ἄξιος εἶ τῆς ἱερωσύνης ταύτης, τρισκαιδέκατε τῶν ἀποστόλων. Ὁ Χριστὸς ἔπεμψέ σε πρὸς ἡμᾶς.* Georgii Alexandrini vita Chrysostomi c. 42. Opera s. Chrysostomi, ed. Henry Savile VIII (Etonae 1612) 217.

[5] Unde omnes acclamastis, nisi quia omnes agnovistis? Sermo CLI 8. Migne, P. l. XXXVIII 819. Ex his enim vocibus vestris, quemadmodum intellexeritis, adverto. Sermo LII 8. Ebd. 362. Video vos cito intellexisse, nec tamen debeo iam finire. Non enim omnes cito intellexistis. Vidi in voce intelligentes, plures video silentio requirentes. Sermo CI 7. Ebd. 609. Iam acclamatis: credo, quod agnoscitis, quae sunt duplicia pallia. Sermo

geläufig war, so ließ man ihn gar nicht ausreden und fiel ihm ins Wort. Ja noch ehe er begonnen, bekundeten Zurufe ihm die Begeisterung [1]. Als er einmal in einer Predigt zu Karthago die Bürger aufforderte, den römischen Göttern die Türe zu weisen, durchgellte der dreimalige Ruf ,,Dii Romani" das Heiligtum [2].

Wo immer die Prediger vom Beifall reden, verraten sie klar und deutlich, daß es sich um eine landläufige Übung handelte. Selbst Redner von der Qualität eines Severian von Gabala (gest. nach 408) können von Beifall erzählen [3]. Ein gewisser Dorotheus hält die Austilgung der Sitte für unmöglich und erbittet sich von Isidor von Pelusium Verhaltungsmaßregeln [4]. So wurde denn die Frage auch unter die Paragraphen der altchristlichen Homiletik aufgenommen. Chrysostomus wiegt in der Schrift über das Priestertum, in der sich der erste Versuch einer Predigttheorie eingeflochten findet, mit kundiger Feder das Für und Wider ab [5]. In seiner Doctrina christiana spricht Augustin von den drei genera dicendi und stellt fest, daß auch die dictio submissa, mit Anmut und Rhythmus gehandhabt, großen Beifall (tantas acclamationes) auszulösen vermöge [6]. Bitterböse wird der Brauch von Hieronymus in seiner Pastoralinstruktion an Nepotian gegeißelt [7].

XXXVII 12. Ebd. 229. Vgl. sermo CLXXIX 6. Ebd. 970. Enarratio in Ps. CXLVII 15. Migne, P. l. XXXVII 1923.

[1] Quomodo exsultastis omnes? . . . Nihil dixeram, nihil exposueram; versum pronuntiavi et exclamastis? A. a. O. Augustin wurde in dieser Predigt wiederholt durch Beifall unterbrochen (vgl. ebd. 1923 1930). Quid laudastis? Ecce quaestio est, et tamen iam laudastis. Sermo XCVI 4. Migne, P. l. XXXVIII 587. Video, quia clamando praevenitis. Quid enim dicturus sum, scitis, clamando praevenitis. Sermo CXXXI 5, a. a. O. 731. Quid praeceditis, qui quod dicturus sum nostis? Sermo LXXVI 4, a. a. O. 481.

[2] Infolge dieses Zwischenrufes muß Augustin einen Satz wiederholen. Sermo XXIV 6, a. a. O. 166.

[3] *Ἐπαναλήψομαι τὸ ῥῆμα· ὁ γὰρ κρότος ἐκάλυψε τὴν ὑπόθεσιν.* De serpente homilia 7. Migne, P. g. LVI 510. Vgl. auch die minderwertigen pseudochrysostomischen Homilien In Chananaeam et in Pharaonem (*οὐχ ἵνα βοήσητε.* Migne, P. g. LIX 661) und In dictum Apostoli: non quod volo etc. (*ἵνα μὴ θόρυβος ἡμῖν ἀντιπνεύσας διαλύσῃ τὸ νόημα.* A. a. O. 668).

[4] *Ὡς γὰρ ἔφης ἀδύνατον, μὴ κρότοις τὸν λόγον ἀμείβεσθαι.* Isidori Pelus. epistol. III 382. Migne, P. g. LXXVIII 1025. Über die Stellungnahme Isidors zum *κρότος* vgl. auch ep. III 343 (a. a. O. 1001).

[5] De sacerdotio V 2. Migne, P. g. XLVIII 673. S. unten 412 f.

[6] IV 26. Migne, P. l. XXXIV 117. Vgl. ebd.: crebro et multum acclamatur ita dicentibus.

[7] Ep. LII (Ad Nepotianum) 4 u. 8. Migne, P. l. XXII 530 534. S. unten 411.

Daß die Beifallskundgebungen auch in den gallischen Kirchen üblich waren, bezeugt Apollinaris Sidonius (gest. um 489). Dieser erzählt, daß er sich in den Predigten des Faustus heiser geschrien habe [1].

Ohne Zweifel verraten diese stürmischen Ausbrüche der Zustimmung und Begeisterung ein hohes Interesse für die Predigt. Es fragt sich nur, in welchem Sinne. Bis zu einem gewissen Grade mögen sie sicherlich dem Inhalte gegolten haben. Man denke an die Reden Pauls von Emesa zu Alexandrien [2]. So angesehen fand der *κρότος* sogar Duldung und Billigung seitens des Chrysostomus. Er lobt seine Antiochener, als diese laut gegen den heidnischen Nacktkampf von Jungfrauen ihren Abscheu bezeugten [3]. Mit Genugtuung bucht er einmal, daß die *κρότοι* häufiger und die *βοαί* stärker wurden, je mehr er die Predigt in die Länge gezogen [4]. Auch Entschlüsse und Vorsätze glaubt er aus dem Beifall herauslesen zu sollen [5].

Im großen und ganzen aber wurde nicht der christlichen Lehre und ihrer unerbittlichen Konsequenz, sondern der schönen stilistischen Fassung das Bravo gerufen. Gregor von Nazianz trifft das Richtige, wenn er sagt, daß die Byzantiner keine Priester, sondern Rhetoren wollen [6]. Es war ästhetischer Genuß, den man unter der Kanzel suchte und fand. „Nicht zum Nutzen, sondern zum Ergötzen pflegt die Menge den Redner zu hören, gleich als säße sie über Tragödiendichter und Kitharöden zu Gerichte", klagt Chrysostomus [7]. Damit hängt die Erscheinung zusammen,

---

[1] Licet olim praedicationes tuas, nunc repentinas, nunc, ratio cum poposcisset, elucubratas, raucus plosor audierim, tunc praecipue, cum in Lugdunensis ecclesiae dedicatae festis hebdomadalibus collegarum sacrosanctorum rogatu exorareris, ut perorares. Epist. IX 3. Apollinaris Sidonii epistulae et carmina, ed. Chr. Luetjohann (Berolini 1887) 152 (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. VIII).

[2] S. oben 406.

[3] *Πολλὰ ὑμῖν γένοιτο ἀγαθά. ὅτι οὐδὲ τὸ ῥῆμα ἀκοῦσαι φέρετε.* In epist. ad Tit. hom. V 4. Migne, P. g. LXII 694.

[4] Adv. eos, qui dicunt daemones gubernare etc. 1. Migne, P. g. XLIX 245.

[5] *Ὅτι μὲν οὖν παρεθήκατε μετ' ἐκείνης καὶ ταύτην, οἶδα, οὐκ ἀκόλουθον ὑμῶν ἐρωτήσας, οὐκ οἰκέτην, ἀλλὰ τὸν τούτων σαφέστερον ἄγγελον. Τίνα δὲ τοῦτον; Τὸν κρότον τῶν εἰρημένων, τὸν ἔπαινον τὸν ἐπὶ τῇ διδασκαλίᾳ.* In Genes. sermo VII 1. Migne, P. g. LIV 608. Vgl. In Genes. hom. LVI 2. Ebd. 488. De recipiendo Severiano. Migne, P. g. LII 426.

[6] *Οὐ γὰρ ζητοῦσιν ἱερεῖς, ἀλλὰ ῥήτορας.* Or. XLII 24. Migne, P. g. XXXVI 488.

[7] *Οὐ γὰρ πρὸς ὠφέλειαν, ἀλλὰ πρὸς τέρψιν ἀκούειν εἰθίσθησαν οἱ*

daß während der Predigt Kopf an Kopf sich drängte und mit Beginn der Liturgie die Kirche sich leerte [1]. Selbst bei Leichenreden ging man auf Ohrenkitzel aus [2]. Hieronymus spricht von Entfesselung des Beifalls „compositione verborum" [3]. Er spottet über jene knabenhaften Vorträge, die blumenreich ausgedrückten Gedanken, die zierlichen Worte und die am Ende der einzelnen Abschnitte säuberlich gedrechselten Redeschlüsse, die den Applaus (plausus et clamores) der Zuhörer erregen. Nichts ist nach ihm leichter, als ein ungebildetes Völkchen und eine ungelehrte Versammlung durch Zungenfertigkeit zu täuschen [4]. Chrysostomus bezeichnet es als den Ruin der Kirche, daß die Predigthörer nicht Worte der Zerknirschung suchen, sondern an leerem Klingklang und rhetorischer Form sich vergnügen wollen [5]. Dieselbe Genußsucht läßt sie heute dem Prediger in der Kirche und morgen dem Jockey im Hippodrom applaudieren [6].

Jedenfalls dürfen wir dieses Benehmen der altchristlichen Predigthörer nicht an unseren modernen Anschauungen und zum wenigsten an unserem germanischen Empfinden messen. Es waren eben Orientalen und Südländer, und die Sprache, die sie hörten, war das melodiöse Griechisch und Lateinisch. Wir machen uns kaum einen Begriff davon, wie mächtig diese Sprachen, durch einen guten Redner stilisiert und gemeistert, auf die Zuhörer gewirkt haben und wie das antike Ohr geradezu automatisch darauf reagierte. Es war Musik für sie. Damit hängt auch die Tatsache zusammen, daß man im Altertum laut zu lesen pflegte. Man wollte hören. Augustin registriert es als Kuriosum, daß er Ambrosius leise lesen sah [7]. Ja man konnte für Inhalt und Form einer Rede diametral entgegengesetzte Gefühlsregungen verspüren. So besuchte derselbe Augustin vor seiner Bekehrung

πολλοί, καθάπερ τραγῳδῶν ἢ κιθαρῳδῶν καθήμενοι δικασταί. De sacerdotio V 1. Migne, P. g. XLVIII 673.

[1] De incomprehensibili III 6, a. a. O. 725.

[2] Gregor von Nazianz, Or. VII 1 (funebris in laudem Caesarii fratris). Migne, P. g. XXXV 756. [3] In Ecclesiast. 3. Migne, P. l. XXIII 1037.

[4] Ep. LII (Ad Nepotianum) 4 u. 8. Migne, P. l. XXII 530 534.

[5] *Τοῦτο τὰς Ἐκκλησίας ἀνέτρεψεν, ὅτι καὶ ὑμεῖς οὐ ζητεῖτε λόγον ἀκοῦσαι κατανυκτικόν, ἀλλὰ τέρψαι δυνάμενον καὶ τῷ ψόφῳ καὶ τῇ συνθέσει τῶν ῥημάτων.* In Acta Apost. hom. XXX 3. Migne, P. g. LX 225.

[6] De Lazaro concio VII 1. Migne, P. g. XLVIII 1045.

[7] Vox autem et lingua quiescebant. . . . Sic eum legentem vidimus tacite. Confess. VI 3. Ed. P. Knöll (Vindobonae 1896) 116 117.

die Predigten des Ambrosius lediglich aus formellem Interesse. „Voller Aufmerksamkeit," bekennt er, „hing ich an den Worten seiner Rede, für den Inhalt war ich teilnahmslos, ja voller Verachtung. Die Anmut seines Vortrages ergötzte mich."[1]

Das feine Gefühl der Griechen für Ton und Rhythmus kommt insbesondere in ihrem enharmonischen Tongeschlechte zum Ausdruck, das sogar mit Vierteltönen arbeitete. Ein Chorfragment aus dem Orest des Euripides, das in den Papyri des Erzherzogs Rainer sich vorfand, enthält verschiedenemal die Intervalle a, a + $1/4$, ais[2]. Uns Modernen ist die Fähigkeit so subtiler Tonunterscheidung völlig abhanden gekommen.

Mit Recht spricht Eduard Norden von einer Sensibilität der Menschen jener Zeit gegenüber der Musik des gesprochenen Wortes[3].

Dieses ästhetische Predigtgenießen mit seiner Beifallgebung scheint sich nachgerade zu einem seelsorgerlichen Problem ausgewachsen zu haben, das niemand tiefer fühlte und erfaßte als der große Pastoraltheologe Chrysostomus. Nach ihm stand die Predigt vor einem harten Dilemma. Bietet der Prediger nicht einen Vortrag, „der mit Anmut und Salz gewürzt ist", so will niemand ihn hören und sein Wort ist umsonst. Zeigt er sich als Meister des Stils und der Rede, so wird er beklatscht und bejubelt, gießt aber Öl in „die unordentliche und schädliche Lust der Menge". Chrysostomus selbst erklärt sich außerstande, hier das Richtige zu treffen[4].

Es lag nur zu nahe, daß eitle und ruhmsüchtige Geistliche dieser Sensibilität des Volkes im weitesten Maße entgegenkamen,

---

[1] Verbis eius suspendebar intentus, rerum autem incuriosus et contemptor adstabam et delectabar sermonis suavitate. Confess. V 13, a. a. O. 110.

[2] P. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien (Freiburg, Schweiz, 1895) 140. E. Nikel, Geschichte des gregor. Chorals (Breslau 1908) 46—48.

[3] Antike Kunstprosa I (Leipzig 1898) 5.

[4] *Γενναίας οὖν δεῖ κἀνταῦθα ψυχῆς, καὶ πολὺ τὴν ἡμετέραν ὑπερβαινούσης σμικρότητα, ἵνα τὴν ἄτακτον καὶ ἀνωφελῆ τοῦ πλήθους ἡδονὴν κολάζῃ.... Ἄν τε γὰρ ἐπαίνων ὑπερορῶν μὴ προσφέρῃ διδασκαλίαν τὴν ἐν χάριτι καὶ ἅλατι ἠρτυμένην, εὐκαταφρόνητος ὑπὸ τῶν πολλῶν γίνεται, οὐδὲν ἀπὸ τῆς μεγαλοψυχίας κερδάνας ἐκείνης. Ἄν τε τοῦτο καλῶς κατορθώσας τὸ μέρος, τῆς ἀπὸ τῶν κρότων δόξης ἡττώμενος τύχῃ, εἰς ταὐτὸν πάλιν περιίσταται τὰ τῆς ζημίας αὐτῷ τε καὶ τοῖς πολλοῖς, πρὸς χάριν τῶν ἀκουόντων μᾶλλον ἢ πρὸς ὠφέλειαν λέγειν μελετῶντι διὰ τὴν τῶν ἐπαίνων ἐπιθυμίαν.* De sacerdotio V 2. Migne, P. g. XLVIII 673.

um dadurch rauschenden Beifall sich zu erkaufen. Gregor von Nazianz und Chrysostomus müssen derartige Sophisten auf der Kanzel in großer Menge gekannt haben. Gregor kann von vielen Priestern (*πολλοὺς τῶν νῦν ἱερατεύειν ὑπισχνουμένων*) erzählen, die die einfältige und kunstlose Frömmigkeit verkünstelt und eine neue Art profaner Beredsamkeit vom Markte ins Heiligtum getragen [1]. „Viele treten auf," klagt Chrysostomus, „und geben sich alle erdenkliche Mühe, ihre Rede in die Länge zu ziehen. Wird ihnen von der Menge Beifall geklatscht, so ist ihnen das ein Königreich wert. Müssen sie aber unter Schweigen die Rede beenden, so dünkt ihnen dieses Schweigen eine schlimmere Strafe denn die Hölle." [2] Dieses Schlages einer war Paul von Samosata, seit 260 Bischof zu Antiochien. Wenn das Synodalschreiben der asiatischen Bischöfe nicht übertreibt, hatte er sich wie ein Gaukler auf der Kanzel benommen (*καθάπερ οὐκ ἐπίσκοπος, ἀλλὰ σοφιστὴς καὶ γόης*). Er schlug mit der Hand an die Schenkel und stieß mit den Füßen auf das Podium. Männer und Weiber mußten ihm unter Tücherwehen und Schreien und Stampfen Lob und Huldigung bieten. Die in der Kirche ruhig und sittsam sich verhielten, schalt und tadelte er [3].

Im übrigen waren selbst die lautersten Charaktere nicht ganz unempfindlich gegen die Ovationen, die ihr Wort erfuhr. Der Mönch Hesychius von Jerusalem (gest. nach 451) ist über den Beifall entzückt und sagt den Zuhörern darob artige Komplimente [4].

---

[1] Or. XXXVI 2. Migne, P. g. XXXVI 268. Vgl. denselben gegen Gregor erhobenen Vorwurf und dessen Verteidigung dagegen Or. XXXVI 4, a. a. O. 269.

[2] *Πολλὰ πολλοὶ πράττουσιν ὑπὲρ τοῦ εἰς μέσον στάντες μακρὸν ἀποτείνειν λόγον· κἂν μὲν κρότων τύχωσι τῶν ἀπὸ τοῦ πλήθους, γέγονεν αὐτοῖς τοῦτο βασιλείας ἴσον· ἂν δὲ μετὰ σιγῆς τὸν λόγον καταπαύσωσι, γεέννης δέ που μᾶλλον αὐτοῖς χαλεπωτέρα κατέστη τῆς σιγῆς ἡ ἀθυμία.* In Acta Apost. hom. XXX 3. Migne, P. g. LX 225.

[3] *Παίων τε τῇ χειρὶ τὸν μηρὸν καὶ τὸ βῆμα ἀράττων τοῖς ποσὶν καὶ τοῖς μὴ ἐπαινοῦσιν μηδὲ ὥσπερ ἐν τοῖς θεάτροις κατασείουσιν ταῖς ὀθόναις μηδ' ἐκβοῶσίν τε καὶ ἀναπηδῶσιν κατὰ τὰ αὐτὰ τοῖς ἀμφ' αὐτὸν στασιώταις, ἀνδράσιν τε καὶ γυναίοις, ἀκόσμως οὕτως ἀκροωμένοις, τοῖς δ' οὖν ὡς ἐν οἴκῳ θεοῦ σεμνοπρεπῶς καὶ εὐτάκτως ἀκούουσιν ἐπιτιμῶν καὶ ἐνυβρίζων.* Eusebius, Hist. eccles. VII 30, ed. Ed. Schwartz (Leipzig 1908) 710 (Eusebius' Werke II).

[4] *Τῇ τῆς ἀγάπης ὑμῶν συγκροτήσει τερπόμενος. Ὑμεῖς γὰρ τοὺς λέγοντας, ὡς πολυΐστορες μαθηταί, συνεχῶς συγκροτεῖτε, ὑμεῖς τὸν κυβερνήτην ὡς ἐπιβάται ῥυθμίζετε.* De s. Maria Deipara homilia. Migne, P. g. XCIII 1456.

Augustin sieht in ihm eine Art Dankabtragung gegen den Prediger. So sehr er das Lob seitens der Sünder verabscheut, so aufrichtig bekennt er sich, freilich nicht ohne Bangen, für den Beifall der Guten und Frommen empfänglich. Die Frage, ob Beifall oder nicht Beifall, beantwortet er mit einem „nec plene volo nec plene nolo“[1]. Selbst Chrysostomus, der bekümmerten Herzens gegen die Unsitte ankämpft, wo immer die Rede auf sie fällt[2], verspürt bisweilen etwas Menschliches und spricht sein Confiteor. „Glaubt es mir,“ sagt er, „wenn ich rede und beklatscht werde, so bin ich — warum sollte ich nicht die Wahrheit sagen? — Mensch genug und freue mich und lasse gerne es mir gefallen. Wenn ich aber nach Hause komme und mir überlege, daß die, welche geklatscht, keinen Nutzen gezogen oder durch ihr Lärmen und Loben um den etwaigen Nutzen sich gebracht haben, dann schmerzt es mich, ich seufze und weine und stehe da wie einer, der in den Wind geredet.“[3]

Diesen harmlosen Tribut an die menschliche Eitelkeit abgerechnet, haben die ernsteren Männer stets der profanen Sitte des Beifallgebens den Krieg erklärt. Chrysostomus haben wir hinreichend gehört. Augustin zeigt sich auffallend duldsam, übersieht aber keineswegs die bedenklichen Seiten dieses Brauches für Prediger wie Predigthörer[4]. Nach Isidor von Pelusium (gest. um 440) verdirbt der κρότος nicht selten den Charakter des

---

[1] Laudari autem a male viventibus nolo, abhorreo, detestor: dolori mihi est, non voluptati. Laudari autem a bene viventibus, si dicam nolo, mentior, si dicam volo, timeo, ne sim inanitatis appetentior quam soliditatis. Ergo quid dicam? Nec plene volo nec plene nolo. Non plene volo, ne in laude humana pericliter: non plene nolo, ne ingrati sint, quibus praedico. Aus einer Rede am Jahrestage seiner Bischofsweihe. Sermo CCCXXXIX 1. Migne, P. l. XXXVIII 1480.

[2] Vgl. noch Adv. Iud. VII 6. Migne, P. g. XLVIII 925. De incomprehensibili V 7. Ebd. 746. Ad populum Antioch. hom. V 2. Migne, P. g. XLIX 70. In illud, si esurierit 1. Migne LI 171—173. In Genes. hom. LIV 2. Migne LIV 472. In ep. ad Titum hom. II 3. Migne LXII 674.

[3] In Acta apost. hom. XXX 4. Migne, P. g. LX 226.

[4] Si . . . laudibus vestris immoderatius quam oportuit elevati sumus, impetrate mundationem pedibus nostris. In Joh. Evang. tract. LVII 6. Migne, P. l. XXXV 1792. Vgl. oben Anm. 1 und sermo CLXXVIII 6. Migne, P. l. XXXVIII 964 (Tu laudas tractantem; ego quaero facientem). Einmal vergleicht Augustin diese Lobsprüche mit den Blättern am Baume (folia sunt arborum), während man Früchte suche (fructus quaeritur). Sermo LXI 12. Migne a. a. O. 414. S. auch sermo CLXXX 12. Ebd. 979.

Predigers. Eine gewisse anfeuernde Kraft, die für den Redner in dieser Kundgebung liege, will er allerdings nicht ableugnen [1]. „Non clamor populi, sed gemitus“ fordert Hieronymus als das Ziel der christlichen Kanzel [2]. Julian Pomerius (gest. um 500), Presbyter und Lehrer der Rhetorik zu Arles, schreibt in seiner Pastoralanweisung: „Der Lehrer der Kirche soll sich nicht mit der korrekten Kunstmäßigkeit seiner Rede brüsten, damit es nicht scheine, er wolle weniger die Gemeinde Gottes erbauen, als zeigen, wie gelehrt er selber sei. Er soll nicht seine Freude an dem Beifallrufen des Volkes haben, sondern an dessen Tränen. Er gehe nicht auf jubelnde Zustimmung aus, sondern auf Seufzer der Andacht. Darauf muß der kirchliche Lehrer hinarbeiten, daß seine Zuhörer durch gesunde Erörterung gebessert werden, nicht daß sie in eitlem Ergötzen ihn beklatschen.“ [3]

---

[1] *Ἀλλ' οὖν γε καὶ ὁ κρότος τὸν λόγον ἐπέῤῥωσεν ἔρεισμα τῷ τεκόντι φανείς. Ἀλλ' ἐπειδὴ πολλάκις ὁ κρότος τὸν μὲν λόγον νευροῖ, τὸν δὲ τρόπον τοῦ λέγοντος λυμαίνεται, εἰς ὑπτιότητα αὐτὸν χειραγωγῶν, παραινῶ κ. τ. λ.* Epistol. III 382. Migne, P. g. LXXVIII 1025.

[2] Ep. LII 8. Migne, P. l. XXII 534.

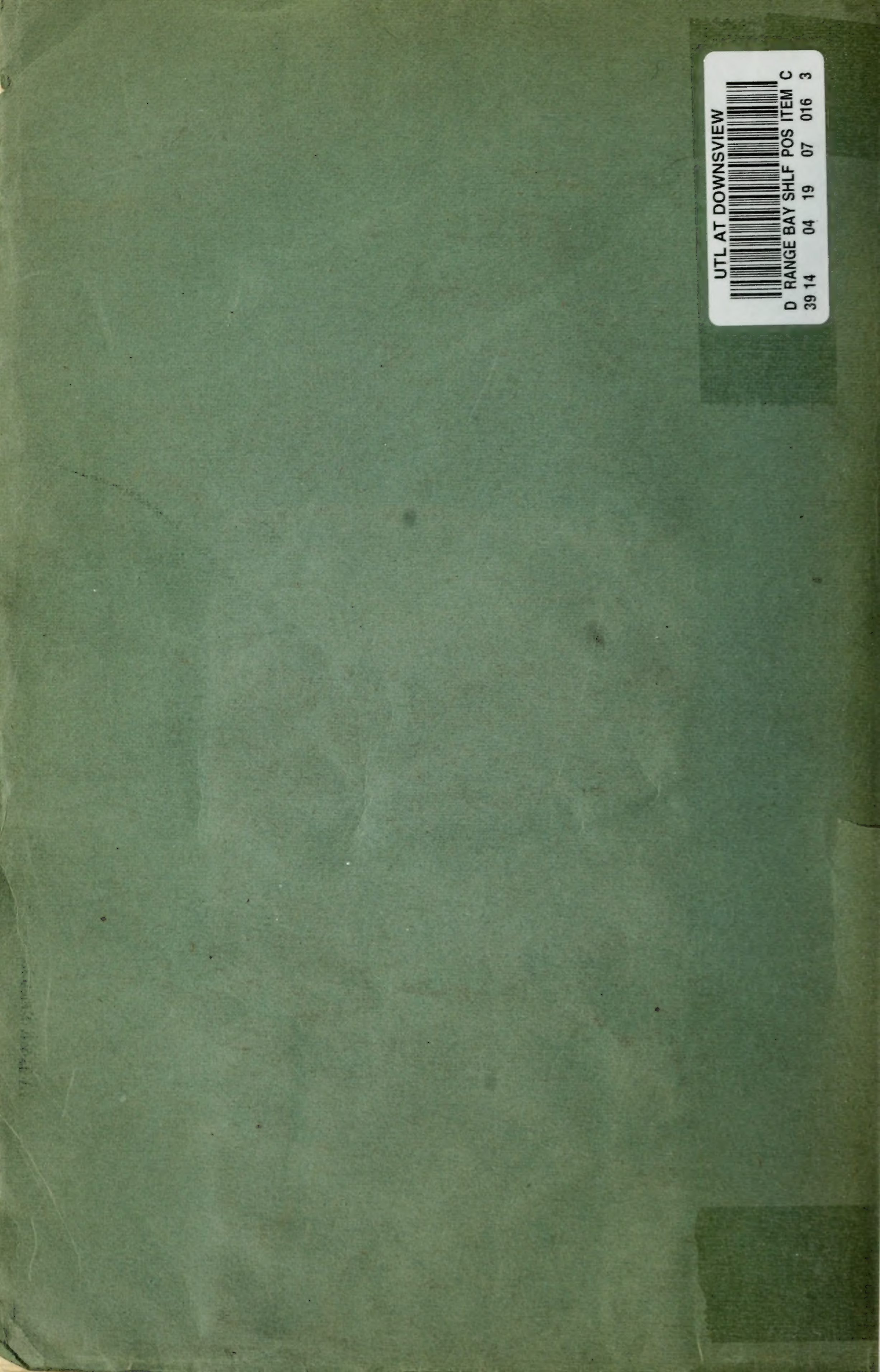
[3] De vita contempl. I 23. Migne, P. l. LIX 438—439.

Theodorus. Eine gewisse [illegible] Kraft, die für den Redner in dieser Kunstgebung liegt, will er allerdings nicht abweisen: „Nec omnino propter [illegible] [illegible] das Ziel der christlichen Kanzel[1]. Julianus Pomerius (gest. um 500), Presbyter und Lehrer der Rhetorik zu Arles, schreibt in seiner Pastoralanweisung: „Der Lehrer der Kirche soll sich nicht auf der korrekten Kunstmäßigkeit seiner Rede brüsten, damit es nicht scheine, er wolle weniger die Gemeinde Gottes erbauen, als zeigen, wie gelehrt er selber sei. Er soll nicht seine Freude an dem Beifallrufen des Volkes haben, sondern an dessen Tränen. Er soll nicht auf jubelnde Zustimmung, sondern auf Seufzer der Andacht [illegible] muß der kirchliche Lehrer hinarbeiten, daß seine Zuhörer durch gesunde Belehrung gebessert werden, nicht daß sie in eitlem Ergötzen sich befriedigen."[2]

[1] [illegible] LXXIII [illegible].

[illegible]

[2] De vita contempl. I 23. Migne, P. l. LIX [illegible].


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 19 07 016 3